حاشیه بر شفا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فتح واقول الحمد لله فالق ظلمة العدم بنور الوجود ورافع نظام سلسلة الموجودات بمحض الجود
والصلاة على من نوّر شأنه وجهه بالمقام المحمود وآله الذين هم شفعاء للخلق في اليوم الموعود
فيقول الراجي الى عفو ربه الغني محمد المشتهر بكمال الرضوي عامله الله بلطفه الخفي ان كتاب
الشفاء كتاب لا يخفى علو شأنه [illegible] بانه [illegible] ولابه [illegible] ارشاد [illegible]
[illegible] وفضله [illegible] فلعمري ليس مثله في العلوم الحكمية كتاب والنظر في المعارف الالهية
ليس مثله [illegible] كتاب ولا مذكور في خطاب ولم يطلع على شرح له يكشف عن وجوه فوائده
النقاب ويزيل عن وجوه مطالبه حجب الشك والارتياب غير حواشي كتبها العلامة المحقق والاوحد
المدقق آية الله في العالمين [illegible] افضل المتقدمين والمتأخرين اكمل
المتكلمين

[illegible] المتكلمين [illegible] العقل [illegible] الدين محمد الشيرازي نور الله مرقده القدسي فسلك في
توضيح عباراته مسلك السداد وفي تنقيح مقاصده سبيل الرشاد ومنح الرشاد [illegible]
بطرق الصواب وازال اعتراضات المعترضين [illegible] مسالك الشراب من الشراب والمعترض للالباب
الا انه قدس سره لم يتوجه الى اكثر عبارات ذلك الكتاب مما يمكن الوصول [illegible] الاجابة [illegible]
محجاب وكان [illegible] القياس [illegible] مشكلا [illegible] الى ارضها مفصلا [illegible] اكثر الشرح والحواشي
لم يرجه الى حل اكثر تلك المواضع [illegible] وان توجه بعضهم الى بعضها [illegible] في تحقيقها وان الدوت
صدق في المقال فنظر الى كثير مما قيل او يقال ولقد كنت قديما سؤال [illegible] هذا الكتاب
[illegible] المعنى في هذا الخطاب [illegible] الشيخ ما كان
[illegible] ولما كان [illegible] وكان [illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] البيان [illegible] البيان [illegible]
[illegible] في هذا الاوان وان لم [illegible] العوان
ان [illegible] مطالبه [illegible] محمد [illegible]
في اكثر المواضع [illegible] اكثر [illegible] شرطت
[illegible] خلاف [illegible] القاري او
[illegible] الاشكال [illegible] الاذهان [illegible]
[illegible] في العلوم [illegible] الحكمة [illegible]
[illegible] قال الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا [illegible]

الغرض من هذه المقالة بيان موضوع هذا العلم ومنفعته واسمه وايراد فهرست
ما سيورده في هذا الكتاب وبعض ما هو من المباحث الاتية كالمبادي في ابتداء الطلب
موضوع الفلسفة الاولى للشيخ في هذا الفصل مطلبان احدهما الاشارة الى ان لهذا العلم موضوعا وبيان
انه قد تبين في العلوم السابقة ان لكل علم موضوعا وثانيهما ايراد الظنون المعتقدة في موضوع العلم
وابطالها وفي الفصل الثاني لهذا الفصل اورد ما هو الحق وعين موضوع هذا العلم قوله في ابتداء
اي فيما هو كالمقدمة والتمهيد لذلك الطلب وذلك لان تحصيل الموضوع موقوف على الاشارة
الى ان لهذا العلم موضوعا ببيان انه قد تبين في العلوم ان لكل علم موضوعا وثانيهما ايراد
الظنون الفاسدة في موضوع هذا العلم وابطالها وفي الفصل الثاني لهذا الفصل اورد ما هو الحق
عنده وعين موضوع هذا العلم قوله في ابتداء اي فيما هو كالمقدمة والتمهيد لذلك الطلب
وذلك لان تحصيل الموضوع موقوف على الاشارة الى ان لهذا العلم موضوعا وان موضوعه ليس [illegible]
[illegible] اخرون ليس [illegible] في العلوم في اكثر النسخ [illegible] الان [illegible]
ليتبين حقيقة [illegible] العلوم وفي بعضها [illegible] المنطق [illegible]
ليتبين انه اي علم هو اذ [illegible] العلوم [illegible] الموضوعات ولعل المآل واحد
قد [illegible] الرحمة [illegible] العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية
المراد [illegible] العلوم [illegible] المبادي التصورية والتصديقية
فنبالطري ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية قال ابن الاثير يقال فلان حري بكذا
وحري بكذا وبالحري ان يكون كذا اي جدير وخليق والمثقل يثنى ويجمع ويؤنث تقول حريان
وحريون

وحريون وحرية والمخفف يقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث على حالة واحدة لانه مصدر
وفيه انه على تقدير التخفيف يكون الجار متعلقا بالتيس جرا عن ان نشرع وعلى تقدير التثقيل يحتمل ان يكون الجار
زائدا ويكون الحري مبتدأ خبره ان نشرع وان لا يكون زائدا بل متعلقا بالمصرف ونحو [illegible]
[illegible] مقدما على المبتدأ كما في الاول والمراد بالمعاني ما قد عرفت وبالحكمة الالهية كما ستعرف
انها الحكمة المطلقة وانها الحكمة بالحقيقة فنقول ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه في مواضع اخرى من الكتب
تنقسم الى النظرية والى العملية وقد اشير الى الفرق منهما وذكر في اول المنطق في اول فصول المنطق ان
الغرض من الفلسفة ان توقف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه والاشياء الموجودة
اما اشياء موجودة في الاعيان ليس وجودها باختيارنا وفعلنا واما اشياء وجودها باختيارنا وفعلنا ومعرفة
الامور التي من القسم الاول تسمى فلسفة نظرية ومعرفة الامور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملية والفلسفة
النظرية انما الغاية منها تكميل النفس بان يعلم فقط والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بان يعلم
بل بان يعلم ما يعمل به فيعمل فالنظرية غايتها اعتقاد رأي ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأي هو في عمل
فالنظرية اولى بان ينسب الى الرأي هذا الكلام هناك وذكر ان النظرية هي التي تطلب فيها استكمال
القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست هي هي بانها
اعمالنا واحوالنا فيكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد ليس رأيا واعتقادا في كيفية عمل او كيفية
مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل للنفس الناطقة الانسانية باعتبار كونها ذات عقل وعمل
قوتان نظرية وعملية والمراد بالقوة النظرية القوة التي بها تدرك النفس الامور الكلية من التصورات
والتصديقات والامور المجردة عن المواد بالكلية وبالقوة العملية القوة التي بها تحرك النفس البدن [illegible]

وقواه التحريكية والآلة العملية لاقتناء الملكات بالتجربة بالفكر والروية او بالالهام والحدس على مخصص للعقلاء واما
تحصيلها ثم ان للقوة النظرية مراتب اربعا اولها المرتبة التي للنفس فيها لم تحصل شيئا من البديهيات
والنظريات ولكنها فيها قابلة للكل تحصيل لنا جميع ما يمكن ان يحصل وتسمى تلك المرتبة او النفس
فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الخالية عن جميع الصور المستعدة لها وثانيها المرتبة التي
حصلت النفس فيها البديهيات واستعدت لان يحصل منها النظريات وتسمى تلك المرتبة او النفس
فيها العقل بالملكة والمرتبة الثالثة هي ان يحصل للنفس فيها المعقولات النظرية لاجل تكرار الاكتساب
وملكة الاستحضار بحيث تشاهدها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن لا تشاهدها بالفعل بل هي
مخزونة عندها غير مشاهدة لها وتسمى تلك المرتبة او النفس فيها العقل بالفعل والمرتبة الرابعة انها هي
ان يصير النفس بحيث تشاهد وتطالع ما اكتسبته وتسمى تلك المرتبة او النفس فيها العقل المستفاد
اذا عرفت هذا فنقول يمكن ان يكون مراد الشيخ بالعقل العقل بالفعل في قوله بحصول العقل بالفعل العقل المستفاد
ويؤيد هذا ان بعض الحكماء كصاحب الشفاء والمطالع يسمونه باسم تسمية الجمهور بالعقل المستفاد العقل
بالفعل ويمكن ان يكون المراد به ما هو المصطلح بين الجمهور والاول اظهر كما لا يخفى قال صدر المحققين
ينبغي ان يعلم ان النفس الانسانية وان كانت امرا بسيطا في الخارج فهي مركبة بحسب التحليل الذهني
واعتبار العقل من امرين احدهما ما به يكون بالفعل وثانيهما ما به يكون بالقوة فهي باعتبار الاول
الاول صورة مجردة للمادة الجسمانية المخصوصة بالفعل فاعلة لاثارها مدبرة لقواها
محركة لاعضائها بتوسط القوى والادوات وباعتبار الثاني قابلة كالهيولى الاولى لما
تفيض عليها من الصور والاعراض من باب الكمالات التي تنبه كالعلوم التصورية والتصديقية وبا

الاخلاق

الاخلاق والاحوال والعلم الجوهري كحصول العقل بالفعل الذي يصير به الانسان من حزب الملائكة العقليين هذا كلامه ولم
يرد بقوله العقل بالفعل ما يصير به الانسان من حزب الملائكة كما توهم بعضهم بل المراد العقل بالفعل والاثر
او حصول للانسان يصير مضاهيا بها للعقول الالهية في كونها بالفعل من كل الجهات سواء اريد بالعقل
بالفعل العقل بالفعل المصطلح او العقل المستفاد فما قيل من ان هذا مع قطع النظر عن انه لا يحصل الا
نادرا مع المقصود من كلام الشيخ في مذهبه من بطلان اتحاد النفس بالعقل الفعال واما اولا فلانه
قد عرفت تحقيق هذا الكلام وانه ليس اصطلاحا جديدا واما ثانيا فلانه لا اشعار في كلامه بسبب اتحاد النفس
بالعقل الفعال حتى ينافي كلامه وشرحه ما ذهب اليه الشيخ لعدم الاتحاد توهم ذلك الاشعار من قوله
قدس سره يصير من حزب الملائكة العقليين وفيه ما فيه ومن هذا ظهر بطلان ما توهمه الفاضل الحكيم في تعليقاته
القديمة حيث قال وتفسير تحصيل الامر الذي به يصير الانسان من حزب الملائكة العقليين لا ينطبق على المقصود
من كلام الشيخ ولعل امثال هذه الاعتراضات نشأت من عدم التدبر في الكلام ثم قال سيد المحققين واكمل العلماء
ان الشيء كمالان اولهما ما يوجد به الشيء بالفعل والثاني ما به كماله الشيء وهي ايضا كمالا وصورة لكن بالنسبة
الى مرتبة اخرى حتى ما هي غاية له فالشيء الواحد قد يكون صورة وكمالا وغاية باعتبارات مختلفة فالنفس
الانسانية مثلا كمال اول للانسان بما هو انسان وهو صورته البدنية وغاية للحيوان بما هو حيوان وكمال غاية حيوان
كمال اخير كمال غاية وقد يكون للشيء واحد غايات متعاقبة كما ان جعله ... مرادة في مقالة فحمل الشيخ
تحصيل العلم التصوري والتصديقي اشارة الى الكمال الاول للقوة النفسانية العلمية وهي غاية بالقياس الى العقل
الهيولاني وقوله كحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة النظرية وكان ذلك الشيخ بالكمال في الاول
بالنسبة انتهى وقد ظهر من كلامه قدس سره اتحاد حصول العلم التصوري والتصديقي غاية بالقياس الى العقل

العبد الذي حصل العقل بالفعل غاية للقوة النظرية وان كان الكمال الاول سببا لحصول الكمال الثاني بدوا واما
قول الشيخ بالبرهان بانها الغاية واخر الغاية فالمعلوم ان قوله بانها تعرف في المشهور بفتح الهمزة وقد قرئ
نسبة المحققين قدس سره بكسرها وقال المراد ان تلك الامور ليست موجودة دهر منها انتظارها
وقال قوله اعلانها واخر الغاية بالنصب عطفا على اسمها خبر ليست وهي الثانية تاكيد للاول وفي الحال
وهي الثانية وهي الخبر وحكم قدس سره بان قراءة الفتح لا تلائمها العبارة الاتية في العملية واعترض
انه لا يلزم عدم الملائمة لان في العبارة الاتية لفظة هي اما مكررة او لا فعلى التقديرين يصح فتح الهمزة
اما على تقدير وجودها فبان يكون تاكيدا للهمزة الاولى والجار متعلق بمستقبله حال الهاء ويجوز ان يكون
حالا من المستتر على ما هو راي بعض النحاة واما على تقدير عدم وجودها فحالا فالامر ظاهر ونظر
من كلام بعض المحققين ان الشارح قدس سره عنى بذلك عدم تكرر لفظة هي في العبارة
الثانية ووجه ظهور الامر على تقدير عدم لفظة هي الثانية انه على ذلك التقدير يجوز كون الجار
والمجرور خبرا قوله بانها خبر المستتر اعني هي اي منتهية بانها اعمالنا وقد قيد الضمائر
على تقدير وجودها ان بانها الصحيح يمكن ان يكون هي خبر ليست كما جاز على تقدير وجوده ان اثر
وبانها حالا وان يكون هي تاكيدا وبانها خبرا قوله فيكون الغاية فيها حصول راي الخ
ليس المراد بالغاية الاخيرة اعني العقل بالفعل حتى تنافي قوله لحصول العقل بالفعل وقوله الخ
في كيفية العمل … تحمل يمكن ان يكون المراد منه في العمل النفس الناطقة فيكون المعنى
تمكن النظر في كيفية النفس حيث انه يصدر عنها العمل ويمكن ان يكون المراد به العمل الذي
يصير سببا في العمل الاخر وذلك لان العمل الذي هو متعلق العلوم العملية اما مقصود بذاته

بمعنى ان

بمعنى انه لا يكون للعمل الاخر كالعمل الذي هو موضوع الحكمة واما لاجل مقصود انه اثر يكون مقصود العمل الاخر يتوقف عليه
كعمل الاجزاء بالنسبة الى العمل الذي هو موضوع الحكمة وعمله … بحث الحكمة الروية لان نسبة العمل بهذا المعنى
الى العمل المتعلق به … في نفسه علما عمليا بل يمكن ان يكون المراد به المسلك الذي يصير سببا للكمال والاسطاء
وان التعبير بها التي يطلب فيها او لاجل استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور هي بانها ان
ليحصل ما لنا استكمال القوة النظرية لا علاقة بها بما نقله من المنطق الى العلوم العملية تعلق بامور وجودها باختيارنا
وفعلها بالنسبة الى الامور … احد بقاء العلم بها و… العمل بها فالحاصل الاولى كمال للقوة النظرية
والحاصل الثانية كمال للقوة العملية وحصول الحاصل … ولذلك قال الشيخ
يطلب فيها او لاجل استكمال القوة النظرية وقد يستفاد من الشيخ في المنطق من ان غاية الحكمة هو ان العلم للعمل لا
ان يعلم فقط المراد منه ان الغاية الاخيرة من العلوم العملية استكمال القوة العملية واما تحصيل ملكة استكمال القوة
العملية النظرية بحصول العلم بامور … العلم … صدر المحققين
قدس سره كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل نظر لحصول احدهما ان كمال العلم للعمل يكون كمالا للقوة
وثانيهما ان حصول ملكة العدالة للنفس وهي امر عدمي ومطلق … ان الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات
القوة الشهوية والغضبية والوهمية … العقل النظري في … والثاني … الاستعلاء
للنفس على البدن … المصطفى … والحق ان الاول لكونه عدميا لا يكون
كمالا للنفس وان كان … وانما كمال للقوة العملية لا للقوة النظرية … استكمال الكمال
لا حال … وان لم … كلام قدس سره وقيل ان … نظرا
من وجوه … ان … العلوم كمال للقوة النظرية والتشبيه … واما …

فلان ما ذكره من ان الثاني كمال للقوة العملية لا للنظرية لا يتم بالتقريب اذ لكون الاشياء المذكورة كمالا للقوة العملية
لا للنظرية لا يستلزم ان لا تكون العلوم المذكورة كمالا للقوة النظرية الذي هو المدعى غاية الامر ان يكون كمالا
للقوة النظرية متعلقا بكمال القوة العملية ولو سلم انه لا يكون كمالا لها فيلزم ان يكون كمالا لها غاية لكمال العملية
في البحث الثاني بعينه فلا يكون حينئذ بحثان واما ثالثا فلان لا يلزم ان يكون كمال الثاني غاية لكمال العملية
اذ الكمالات جميعا راجعان الى النفس فيكون احدهما ثابتا غاية لكمال الاخر ولا محذور وكون قوتها العملية اكمل
من قوتها النظرية مما يقتضيه التسليم غير قادح في المراد سلمنا انه قادح لكن يقول ان حصول نفس الهيئة الاستعلائية
التي كمال للقوة العملية هو ايضا غاية لحصول العلوم فالحكم بما يخرق به هذا الفاضل ايضا وهو كمال
للقوة النظرية فيكون بالاخرة غاية العلوم المذكورة علما اخرى اتم منها فغاية ما يلزم ان يكون بعض كمالات
القوة النظرية غاية لبعض اخر منها ولا حجر في ذلك وكون الحكمة النظرية غاية لبعض اخر مع ان جميعها
كمال للقوة النظرية فليكن منها ايضا لك اسلوب كلام المصنف ادامه الله وقد اطال فيه فاحا وذكر
ان النظرية منحصرة في اقسام ثلاثة في الطبيعية والتعليمية والالهية ذكر ذلك في اول فصول المنطق
المنقول ايضا حيث قال ان الاشياء الموجودة التي ليس وجودها باختيارنا وفعلها هي القسم
الاول على قسمين احدهما الامور التي تخالط الحركة والثاني الامور التي لا تخالط الحركة مثل العقل
والباري والامور التي تخالط الحركة على ضربين اما ان تكون لا وجود لها الا بحيث يجوز ان تخالط الحركة
مثل الانسانية والتربيع واما ان يكون لها وجود دون ذلك فالاولى على قسمين فانها اما ان لا يكون
لا في القوام ولا في الوهم يصح عليها ان تجرد عن مادة معينة كصورة الانسانية والفرسية واما
ان يصح عليها ذلك في الوهم دون القوام مثل التربيع فانه لا يحوج تصوره الا الى ان يخص
بنوع مادة

بنوع مادة ولا يلتفت الى حال حركة واما الامور التي يصح ان تخالط الحركة ولها وجود دون ذلك
فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية فهذه الامور التي يصح عليها ان تجرد عن الحركة اما ان يكون صحتها
صحة الوجوب واما ان لا يكون بل يكون بحيث لا تمتنع لها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية
والعدد والذي هو الكثرة وهذه فاما ان ينظر اليها من حيث هي هي ولا تفارق ذلك النظر النظر اليها
من حيث هي مجردة فانها يكون من جملة النظر الذي يكون في الاشياء لا من حيث هي في مادة او هي
من حيث هي هي لا في مادة واما ان ينظر اليها من حيث عرض لها ان لا يكون في الوجود الا في مادة
وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح توهمه الا ان يكون مع نسبة الى المادة النوعية والحركة
مثل النظر في الواحد من حيث هو نار او هواء وفي الكثير من حيث هو سطقسات
وفي العلة من حيث هي مثلا حرارة او برودة وفي الجوهر العقلي من حيث هو نفس اي مبدأ
حركة بدن وان كان يجوز مفارقته بذاته واما ان يكون ذلك العرض وان كان لا بد من الاحوال
نسبة الى المادة ومخالطة حركة فانه قد يتوهم احواله وتستبان من غير نظر في المادة المعينة والحركة
مثل الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وسائر الاحوال التي تلحق العدد فان
ذلك يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة ولكن التصور
ذلك قد يجرد تجريدا حتى لا يحتاج فيه الى تعيين مواد نوعية وصنف العلوم اما ان يتناول
اعتبار الموجودات من حيث هي في حركة تصورا وقواما وتتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما
ان يتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصورا لا قواما واما ان يتناول من حيث
هي مفارقة قواما وتصورا فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعي والقسم الثاني هو العلم الرياضي

البحث وعلم العدد المشهور به وانما هو عن طبيعة العدد من حيث هو عدد وليس لذلك العلم [illegible] الناس مثل العلم الالهي
واذا الموجودات الطبيعية على ما سواه [illegible] في العلوم النظرية العقلية من هذا الكلام   وان الطبيعي موضوعه
الاجسام من جهة ما هي متحركة او ساكنة اي من جهة ما هي متحركة او ساكنة بالقوة فرجع الى العبارة المشهورة في ذلك وهي
انها من جهة استعدادها للحركة والسكون موضوع للعلم الطبيعي وان كان ظاهر العبارة يوهم خلاف المراد
ولهذا قال صدر المحققين الاولى من جهة استعداد الحركة والسكون اي من جهة صحة الحركة والسكون لان اثبات
الحركة والسكون قد يكون من مطالب العلم الطبيعي في البرهان كقولهم السماء متحركة وقولهم الارض ساكنة في الوسط وهي
من اجزاء الموضوع لكثير من مطالب العلم الباحث عن احوال ذلك الموضوع   ويحكم بها عن العوارض التي تعرض لها
بالذات من هذه الجهة اي يبحث الطبيعي عن العوارض التي تعرض للاجسام من جهة ما هي متحركة او ساكنة بالقوة لا من حيث
وجودها ولوازم حقيقتها فان ذلك وظيفة العلم الالهي   وان التعليمية موضوعها اما ما هو لم يجرد عن المادة
بالذات واما ما هو [illegible] موضوع الهندسة البسيطة والمجسمة والمهندسة والحساب ولا يجرد الكم بالذات
عن المادة كما قال بعض الاذكياء ان المادة ليست جزء الكم المتصل [illegible] بخلاف الجسم الذي هو موضوع الطبيعي
فان المادة جزء له داخل فيه انتهى والاولى ان يقال ان المراد ان البحث في الهندسة البسيطة عن الكم لا من حيث انه
يحتاج في الوجود الى المادة فكان بحثها عن الكم المجرد بالذات عن المادة واما موضوع الهندسة الجسمية فالجسم
من حيث الكمية   والمبحوث عنه فيها احوال تعرض للكم بما هو كم ولا يؤخذ في حدوده المادة
اي لا يؤخذ في حدودها من حيث موضوعيتها للعلم التعليمي نوع مادة اما مطلق او نوع خاص منها
بناء على ان الاشكال يمكن ان تكون الاهية وان يكون [illegible]   ولا قوة حركة اي استعداد لها
والى هذا اشار بانه لا يعتبر في الكمية التي موضوع العلم الرياضي نوع مادة خاصة كاشتراطها مطلقا ولا استعداد
حركة

حركة بخلاف موضوع الطبيعي اعني الجسم الطبيعي فانه يعتبر فيه المادة واستعداد الحركة كما مر   وان
الالهية تبحث فيها عن الامور المفارقة للمادة بالقوام والحد وذلك الاشياء المبحوث عنها في العلم الالهي اما اشياء
مفارقة للمادة بالكلية قواما وحدا كالجنس لا يقارن المادة اصلا كالواجب تعالى شأنه والعقول الفعالة
واما اشياء مفارقة للمادة قواما وحدا اما الاول فظاهر لا يحتاج الى البيان واما الثاني اعني الامور
التي قد تقارن المادة فلانها ان كانت غير مفارقة للمادة قواما او حدا لم يمكن وجودها في غير المادة
مع انها قد توجد مفارقة للمادة هف   وقد سمعت ايضا ان العلم الالهي هو الذي يبحث عن الاسباب
الاولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب الاسباب ومبدأ المبادئ وهو الاله تعالى جده اي
يبحث الالهي عن الاسباب الاولى اعني السبب الفاعلي والغائي والمادي والصوري للوجود المتخصص بكونه الوجود الطبيعي
او التعليمي [illegible] الجسم الذي هو موضوع الطبيعي ووجود الكم الذي هو موضوع فن الرياضي   فهذا هو
قد تكون [illegible] وقفت عليه فيما سلف لكن في الكتب ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو
الحقيقة يعني هذا الذي ذكر من اول الفصل الى هنا من بيان ان الحكمة منقسمة الى النظرية والتعليمية والعملية
وان غاية النظرية كذا وغاية العملية كذا وان الحكمة النظرية منحصرة في ثلثة الطبيعي والرياضي والالهي وان
موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من الجهة المذكورة وموضوع الرياضي هو الكم من الحيثية المذكورة لم يتبين
منه ان موضوع العلم الالهي بالحقيقة ماذا بل غاية ما تبين من ذلك ان العلم الالهي موضوعا ما وهو العلم
في كان [illegible] في تحقيق موضوعه بل لا بد في ذلك من ابطال الطرف المخالف والاراء التي هي [illegible] حتى
يتبين ان موضوعه بالحقيقة ما هو   الا [illegible] في كتاب البرهان من المنطق ان تذكر بها
استشارة من قوله ولم يتبين لك من ذلك وقد اتى موقعها بما نقله صدر المحققين حيث في [illegible]

من تلك الانه من كتب البرهان حيث قال ولان الموجود والواحد بما ان لجميع الموجودات فيجب ان يكون سائر العلوم
تحت العلم الناظر فيهما ولانه لا موضوع اعم منهما فلا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما تحت علم اخر ولان
ما ليس مبدءا لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو مبدء لجميع الموجود المعلول فلا يجوز ان يكون النظر
فيه في علم من العلوم الجزئية فلا يجوز ان يكون نفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي نسبة الى كل موجود ولا جزء
موضوع العلم الكلي العام لانه ليس امرا كليا ما فيجب ان يكون العلم به جزء من هذا العلم ولانه قد وضح ايضا
ان من مبادي العلوم ما ليس سائغة فيجب ان يبان في علم اخر اما جزئي مثلا او اعم وهو ينتهي لا محالة
الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي سائر العلوم يصح من هذا العلم فلذلك يكون كان جميع العلوم يبرهن
وقد صار مرهنة ايه مثلا كان الدائرة موجودة فالمثلث العلائي لذا المستقيم موجود فاذا صبر الحكمة
الاولى بيان وجود المقدم فبرهن ان المسبقة الدابة مثلا موجود فحينئذ تم برهان ان ما يلزمه موجود
فكذلك ليس علم من العلوم الجزئية ما برهن على غير شرطية انتهى كلامه وهو قد سرق من مباحث احد بيانه
قوله ولا يجوز ان يكون نفسه موضوعا لعلم جزئي لان هو مبادئ السنة الى كل موجود لا ان يكون
نفسه موضوعا لعلم جزئي والجواب ان معنى هذا الكلام ظاهرا استبعد كلام ارسطو انه لما كان
واجب الوجود يقتضي نسبة الى كل موجود فلا يليق ان البحث عنه في علم ما فلا يجوز ان يجب ان لا يكون
موضوعا لعلم جزئي بنفسه لانه ممتنع جعل تعالى ما تعالى ولما لم يكن واجب الوجود امرا عاما كليا
فلا يجوز ان يكون موضوعا لذلك العلم بل يحث في نظر العقل ان يكون العلم به جزء من هذا العلم
الكلي العام واما ما قال هذا القايل في تعليق انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود بنفسه موضوعا
لعلم جزئي لان واجب الوجود يحتاج الى الاثبات وموضوع العلم لا يجوز ان يثبت في ذلك الفن فاده ظاهر
ان لا يخفى

او لا يلزم من كونه موضوعا لعلم جزئي ان يكون اثباته في ذلك العلم حتى يتم ما توهمه هذا القايل او يجوز ان
يكون اثباته في علم اعلى الا ترى مثلا ثم ان جاء علا الجبل موضوعا لعلم ويبحث فيه عن عوارضه الذاتية كما في
الامور في موضوع الطبيعي والرياضي فان الطبيعي بعد ما ثبت وجود الجسم في الالهي يبحث مثلا
ويبحث عن اعراضه الذاتية وكذا الكلام في موضوع الرياضي علم لا يجوز ان يكون واجب الوجود واجبا عن هذا القيد
ثم قيل وثانيها في قوله وهو ينتهي لا محالة فان هذا الانتهاء ممنوع اذ يجوز ان يكون مبادي موضوع علم جزئي في جزئي
اخر يكون موضوعه سائغة والجواب انه ان اريد بجواز كون موضوع علم جزئي غير سائغ كون الموضوع فقط
كذلك وان كان من مباديه ما ليس بسائغة فهذا على تقدير التسليم ليس مما نحن فيه لان الشيخ لم يعلل
وجوب الانتهاء بعدم كون موضوعات العلوم الجزئية غير سائغة حتى يقال عليه ما قال انه يجوز الخ
وان اريد انه يجوز ان يكون مبادي بعض العلوم سائغة فان اريد جميع مباديه فهو باطل لان الشيخ حكم
بانه مما وضح ان من مبادي كل علم ما ليس سائغة في عدم الانتهاء باطل بل الانتهاء لازم وان
اريد بعض مباديه فهو مسلم لكن ليس بضائر في المدعى وثالثها في قوله يصح ان يكون ذلك في قوله فكان
ليس علم من العلوم الجزئية لان غاية ما ذكر ان مبادي العلوم التي لا يكون سائغة بنفسها يصح في العلم
لا جميعها فلا يلزم ان يكون جميع العلوم يبرهن على ما شرطيته وهو ظاهر والجواب انا سلم ان
المبادي التي غير سائغة بنفسها لا يصح في هذا العلم ولكن قال الشيخ فيجب ان يكون مبادي سائر العلوم
يصح في هذا العلم حتى يرد عليه ما قال ذلك معنى قوله فلذلك كان جميع العلوم يبرهن ان المبادي
الغير البينة التي بين في هذا العلم يصير جزء الدليل شرطا في غير هذا العلم وذلك ان في برهان
قد كان يكون لكل شيء هو موضوع واشياء هي المطلوبة مبادي مسلمة منها يؤلف البراهين تعليل

لوجب تحقيق موضوع هذا العلم انه ماذا بيان فلا انه علم ضمنا ان لهذا العلم موضوعا ولكن
لم يتبين من ذلك ان موضوعه ماذا وبيان ذلك واجب لان في العلوم قد كان يكون لكل
شيء هو موضوع بالحقيقة وبيان ذلك في موضوعه يحتاج الى بيان ان الموضوع بالحقيقة لهذا العلم اي شيء
هو كما بين ان موضوع العلوم ما هو وقد قيل ان الشيخ لما كان ولم يبين الكرة ذلك ان الموضوع
للعلم الالهي ما هو بالحقيقة ظن من سياقه انه لا موضوع له ولم يتبين بعد فاراد ان يستدل على انه لا بد
له من موضوع فقال وذلك لاوجد الموضوع الالهي لان في كل علم لا بد من موضوع ومبادئ
ومسائل انتهى والظاهر ان المراد ما ذكرنا لان الظاهر من سياق كلامه انه يريد تحقيق الموضوع انه ما هو
بالحقيقة والاستدلال على ان له موضوعا لان هذا مما علم ضمنا وتلويحا ويؤيد ما ذكرنا قوله ولم
يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة وقال صدر المحققين هنا ما لفظه قال
الشيخ في فن البرهان اعلم ان لكل واحد من الصناعات وبخصوصها النظرية مبادي وموضوعات
ومطالب فالمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن في تلك الصناعة ولا يبرهن عليها في تلك
الصناعة اما لوضوحها واما لجلالة شأنها عن ان يبرهن في ذلك العلم بل في علم فوقه او دونه
وهذا اخر عليه والموضوعات هي الاشياء التي انما تبحث الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها
والعوارض الذاتية لها كالمسائل والمطالب هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع
وهي المشكوك فيها فالمبادي منها البرهان والمسائل لها البرهان والغرض فيما عليه البرهان الاعراض
الذاتية انتهى ملخصا والان فلنرجع الى تحقيق الموضوع لهذا العلم وهل هو ذات العلة
الاولى حتى يكون المراد موضوع صفاته وافعاله انتهى او معناه ظاهر والافاضة لكثير ليس
ان هنا فلسفة

ان هنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة اولى وانها تفيد تصحيح مبادي سائر العلوم وانها هي الحكمة بالحقيقة وقد ثبت
يستفتح ان الحكمة هي افضل علم بافضل معلوم واخرى ان الحكمة هي المعرفة التي هي اصح معرفة واخرى بعضها
واخرى انها العلم بالاسباب الاولى للكل هي تعليلات اخرى لوجوب تحقيق موضوع هذا العلم انه ماذا وسمي
شرح كل واحد من هذه الحدود في اخر الفصل الثاني فلا حاجة للتعرض لشرحها هنا ولكن لا نعرف انه
الفلسفة الاولى وانها الحكمة وهل الحدود والصفات الثلث لصناعة واحدة او لصناعات مختلفة كل واحدة
منها حكمة حتى لبعض المحققين الاولى صفات والبواقي حدود او ما هو ظاهر قول الشيخ ولكن ما بين لك الان ان
هذا العلم الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الاولى وان الحكمة المطلقة وان الصفات الثلث حيث لم يعد من الصفات
كون الحكمة المطلقة وكونه الفلسفة الاولى والظاهر ان كونه مما يصح فيه مبادي العلوم ليس داخلا في الصفات والاولى
كونه الاول تعالى عن ان يجعله اولا وان الصفات يصح على انه حسن ما ذكر صفات خارجة عن الفلسفة الاولى
رسم بها هذا العلم … وجعل ليكون المراد بالحدود الصفات ما يشتمل عليه الفقرات الثلث الا بحسب تعريفه
وله لان الصفات الثلث بحسب انه لم يعرض ما يشتمل الفقرات الثلث المتقدمة عليه بالحدود ولم يقل تحقيق
نحن هي لكن ان الحدود الثلث والصفات الثلث بل قال ما بين لك ان هذا العلم هو الفلسفة الاولى وانه الحكمة
المطلقة وان الصفات الثلث في هذا المراد به ما ثبت انه لم يظهر له في الامور المذكورة ما يستند عليه الفقرات
الثلث الاخر هل هي لهذا العلم او صفات خارجة رسم بها هذا العلم ولعل هذا الظاهر ونحن نبين لك
الان ان هذا العلم الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الاولى وانه الحكمة المطلقة وان الصفات الثلث التي رسم بها الحكمة
هي صفات صناعة واحدة هي هذه الصناعة وقد علم ان لكل علم موضوعا يخصه فلنبحث عن الموضوع
لهذا العلم ما هو ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو الله تعالى او ليس كذلك بل هو شيء من مطالب هذا العلم

من هنا شرع في بيان التحقيق في موضوع العلم الذي هو بصدده وبه اولا ابطال الاحتمالات الكثيرة في
ذلك حتى يتبين ما هو الحق ومن تلك الاحتمالات ان الموضوع هو ذات الله تعالى واراد ابطاله وبيان
ان ذات الله تعالى لا يجوز ان يكون موضوعا لهذا العلم وان اشار الى انه يكون من مطالب هذا العلم
فيتعين انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم هو امر مسلم الوجود في ذلك
العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا في مواضع اخرى ووجود الاله تعالى لا يجوز ان يكون مسلما في
هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه وذلك لان موضوع كل علم هو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه
الذاتية ولا يبحث عن الموضوع في ذلك العلم الذي هذا الموضوع موضوع له وقد علم وجوب كون موضوع
علم ما من العلوم امرا مسلما في ذلك العلم في كتاب البرهان ثم صرح بالمطلوب وهو انه لا يجوز ان يكون
موضوع هذا العلم هو ذات الله تعالى وبين عدم جواز ذلك بابطال اللازم وهو انه لا يجوز ان يكون
ذات الله مسلما في هذا العلم كالموضوع وذلك لانه ان لم يكن كذلك لكان اما ان يكون مسلما
في هذا العلم ومطلوبا في علم آخر واما ان يكون مسلما في هذا العلم وغير مطلوب في علم
آخر وكلا القسمين باطلان بعين انه ان لم يكن الامر على ما ذكرنا من عدم جواز كون ذات الله تعالى
مسلما كالموضوع بل كان بعرضه جائزا فلا يخلو الامر عن احد وجهين اما ان يكون ذات الله تعالى
مسلما في هذا العلم ومطلوبا في علم آخر واما ان يكون مسلما في هذا العلم وغير مطلوب في علم
من العلوم بل يكون مسلما في جميع العلوم والقسمان باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا
في علم آخر لان العلوم الاخرى اما خلقية واما سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية
ليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة وليس ولا في شيء منها بحث عن اثبات الاله تعالى

جل

جل ولا يجوز ان يكون ذلك ... بعرف ... لا محال ... ابطال الشق
الاول من شقي الترديد وهو ان يكون اثبات الاله تعالى مسلما في هذا العلم كالموضوع ومطلوبا في علم آخر تقريره
ان العلوم الحكمية منحصرة في عدة اقسام سياسية وخلقية ومنطقية وطبيعية ورياضية وليس في العلوم الحكمية علم خارج
عن هذه الجملة وظاهر انه ليس في شيء من العلوم المذكورة البحث عن اثبات الاله تعالى فوجب ان لا يكون مطلوبا
في علم آخر والمعروض انه مطلوب الوجود وهو ليس من اقسام العلوم الحكمية الا الالهية وقد فرضنا ان وجود
الاله تعالى فيها ماخوذ على سبيل التسليم والوضع فلم يبق علم يبحث فيه عن اثبات ذاته فظهر ان لا يكون مطلوبا في علم
من العلوم الحكمية فقد بطل هذا الشق واراد بالسياسة ما هو اعم من سياسة المنزل وسياسة المدينة وعد المنطق من العلوم
الحكمية ما في ظاهر ... انحصار الحكمة النظرية في الاقسام الثلاثة اعني الطبيعي والرياضي والالهي ... ان
المنطق ليس من جملة العلوم العملية ... جملة العلوم الحكمية ... النظرية ... ان يقال
ان مراده بانحصار الحكمة النظرية في الاقسام الثلاثة انحصار الاقسام المقصودة بالذات وليس المنطق منها وان كان من
جملة الحكمة النظرية ... ان يكون المنطق من جملة العلوم العملية لانه علم متعلق بكيفية عمل ... الصادر من
نفس الآلي وهو العلم بان الاصابة في الفكر والعصمة عن الخطاء لا بالعمل ... هو كل العلم نظريا بل لانه
متعلق بكيفية عمل كما ذكره صدر المحققين قدس سره ... التقسيم باعتبار الغاية لا باعتبار الموضوع
وغاية الحكمة النظرية ما غايتها حصول ... والحكمة العملية ما غايتها حصول عمل او كيفية عمل
ويصير المنطق داخلا في الحكمة العملية ولكن لما كان الموضوع ... العلم والغير خارج عنه فالتقسيم باعتبار الموضوع
اولى لانه يكون جامع العلوم ... الابتداء ... وليس ولا في شيء منها ... قال الفاضل
... في شيء ... العلوم ... فيها اثبات وجود الاله تعالى فان ذلك لكان ...

يتصور على وجه منها ان يقال بعض الموجود اله وليس بذي مبادي لبعض تلك العلوم اذ ليس كمثل المثبتة
من العوارض الذاتية لشيء من موضوعات تلك العلوم ومنها ان يقال الاله تعالى موجود وهذا ايضا كان في
في الحكم وحده مستقلا من الحكم المذكور في الوجه الاول ثم قال وما ذكره من النقض مندفع [illegible] السؤال [illegible]
المحققين حيث قال في هذا المقام فيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله تعالى ولكن من طريق
الحركة وذلك لانه ان ينتهي المتحركات الى محرك غير متحرك والا لكان غير متناه [illegible] للدور
والتسلسل انتهى لان هذه المسئلة ان صدقت وجه يكون مسئلة [illegible] لا يقول فيها اثبات الاله تعالى بالعقل
وان كان ذلك بالتوسط يقدح في الغرض انتهى كلامه فيه نظر لان كلام الشيخ في انه لا يجوز ان
يكون اثبات الاله تعالى مطلوبا في علم غير هذا العلم اذ يستدل عليه في العلوم الاخرى اما الذي واما الذي ليس
ولا في شيء منها بحث عن اثبات الاله تعالى من حيث اثباته مطلوبا في علم من تلك العلوم فاذا كان
اثباته تعالى مطلوبا مبحوثا عنه في علم من تلك العلوم اي طريق كان سواء حمل بعض الموجود اله او
قيل ~~بعض الموجود~~ لا بد من محرك غير متحرك دفعا للدور والتسلسل لم يصح حكم الشيخ مطلقا وليس الغرض
ان اثبات الاله تعالى على وجه يكون المسئلة الالهية ليس من مبادي شيء من تلك العلوم حتى يصح ما ذكره
وما ذكره من ان المسئلة المذكورة اذا اخذت طبيعية لا يكون فيها اثبات الاله بالفعل فاسد [illegible]
ومنه نظر بما في حصر مسئلة اثبات [illegible] في [illegible] ما ذكره فظاهر ان ما ذكره من ان هذا السؤال مندفع بما ذكره
ما لا وقع له [illegible] الشيخ لو وقع ذلك البحث في الطبيعي [illegible] بعيد عنه [illegible] ما ذكر
ترجيح بالاولى [illegible] كلامه ولا [illegible] مراده [illegible] الضرورة في دفع السؤال ما ذكره صدر المحققين [illegible]
والجواب ان المراد ان اثبات الاله تعالى بالحجة [illegible] في نفسه ليس مطلوبا في غير هذا العلم وانما
بحث الطبيعي

بحث الطبيعي عن اثبات مبدء للحركة غير متناه [illegible] البحث ليس بحسب وجوده لا لانه بحث عن احوال الجسم
بما هو متحرك وعن مبدء حركة الغير متناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده في نفسه بل حيثية للحركة والمتحرك من حيث
هو متحرك فانه في الطبيعي [illegible] العرض [illegible] ان وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه وهذا
اول في الالهي [illegible] الشيخ [illegible] في نفسه ليس مطلوبا في شيء من العلوم
الا هذا العلم انتهى كلامه نور الله مرقده وفيه [illegible] نظر اما في [illegible] فلان [illegible] ان المتحركات
لا بد ان ينتهي الى محرك غير متناه [illegible] اثبات الاله تعالى في شيء [illegible]
الاله تعالى بمعنى واجب الوجود او خالق للممكنات كلها [illegible] من ذلك لا يثبت
في البحث المذكور وكون ذلك المحرك منحصرا في الواجب في الالهي غير مجد ايضا والجواب [illegible] انه
لا يثبت في الطبيعي وجود الاله تعالى مفسرا بالمحرك [illegible] واجب الوجود او مبدء للممكنات كلها فهذا مسلم لكنه
لا ينافي ما [illegible] وجود الواجب في الطبيعي [illegible] المتحرك [illegible]
القوى والاثر وان اريد انه لا يثبت في الطبيعي وجوده تعالى مطلقا فهو ظاهر البطلان [illegible] انه
ثبت في البحث المذكور وجود محرك اول غير متناه القوى والاثر للمتحركات وهو الاله تعالى [illegible] ولم
يثبت في الطبيعي وجود الاله تعالى لما صح ما قيل ان طريقة الطبيعية في اثبات الاله تعالى هو كذا واما
ما قال الفاضل [illegible] ان [illegible] ذكره الشيخ في الطبيعي [illegible]
ليس للحركة والزمان شيء يتقدم عليهما الا ذات البارئ تعالى الا ان [illegible] وان ذات البارئ تعالى
هو [illegible] فذاك ظاهر [illegible] اثبات الاله تعالى في شيء [illegible] الا ان ذات
البارئ تعالى مقدم على الحركة والزمان ولا [illegible] الا ان يقوم عليه البرهان ثم

قيل واما في الجواب فلان المطلوب في الالهي ليس اثبات الوجوب نفسه للواجب بل ان يكون المسئلة
ان الواجب موجود بالمطلب بثبوت الوجوب للموجود بان يحمل المسئلة ان الواجب بعض الموجود او حب
مشتملا على ما يجري مجرى الموضوع لا فرق بين البحث الطبيعي والالهي اذ في كل منهما لا الكبر المرتبط
بالذات اثبات الوجود للواجب لكن يلزم بالعرض ثم قيل ويمكن ان يقال في الالهي وان كان
بحسب الظاهر المسئلة ان الموجود واجب بناء على ان موضوع العلم الموجود ولا بد ان يكون الامر
كذلك على ما يظهر من صناعة لا شك ان الغرض الاصلي اثبات الوجود للواجب بخلاف البحث الطبيعي
لان الغرض الاصلي منه ليس اثبات الوجود للواجب في نفسه انتهى ورد عليه الفاضل [illegible] لان
هذا الاعتراض [illegible] لان الذي يظهر من كلام المجيب ان الذي ليس [illegible] غير هذا العلم
اثبات الاله للحيث [illegible] في نفسه وهذا كلا [illegible] على قوله الاله موجود [illegible]
قال بعض المحققين [illegible] هذا الكلام [illegible] رجع الى ما ذكره القائل نفسه بقوله ويمكن
ان يقال الى اخره فلعله لم يحط بمعناه [illegible] ان ما ذكره غير ما ذكره ثم قيل والحق ان في قوله
من جهة ان وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه لان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت
في الصورتين ان يقال ان كون المتحرك ذا مبدأ يستلزم وجود المبدأ في نفسه انتهى والحق
ان ما ذكره من ان وجود الشيء للشيء يستلزم وجوده [illegible] غلط قد شاع بين المتأخرين
قال الفاضل الدواني في بعض تعاليقه ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج
هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه
وهو مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ

لو لم

لو لم يوجد فيه لم يكن هو بحسب ذلك الوجود [illegible] بالحكم [illegible] وجود الصفة [illegible] الموصوف في ذلك الظرف الخارجي
بحيث [illegible] صح له انتزاع الصفة عنه [illegible] في هذه الحالة في الاتصاف الانضمامي [illegible] الخارج او الذهن طرفا
للاتصاف [illegible] وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع المحمول وذلك الاتصاف انتهى [illegible] ذكرنا من
ان [illegible] غلط [illegible] ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود
احد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم صرف لا يقال [illegible] ان السواد انما
لم يكن موجودا للجسم [illegible] لا على صفة ذلك الجسم [illegible] وصفاته [illegible]
لما في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف السماء بكونها فوق الارض واتصاف زيد بالعمى فاذكره الشيخ [illegible] ان
الصفة لو كانت معدومة [illegible] فكيف يكون موجودا [illegible] للواقع ولا [illegible] الاتصاف [illegible] الامور
[illegible] في الخارج [illegible] الامور [illegible] المقدمة
الاخرى [illegible] ان المراد ههنا [illegible] ان كون الشيء متعلق الوجود [illegible] لشيء اخر يستلزم وجود ذلك الآخر المتعلق
ومع هذا [illegible] اعتراض عليه [illegible]
ما هو الظاهر من الكلام [illegible] فان الشيخ [illegible] ان يكون [illegible] كان [illegible]
ويكون المعنى انه ليس في شيء من اقسام الحكمة غير الالهي البحث عن اثبات الاله وليس [illegible] ان يكون
ذلك [illegible] المعنى انه
[illegible] المطلوب [illegible] في سائر العلوم هو اثبات الالهي [illegible] صدر المحققين [illegible] ان
[illegible] التوجيه الاول [illegible] في [illegible] مسئلة [illegible]
[illegible] الله [illegible] يعرف انه لا يجد

ان يكون اثبات الالة الى مطلوبا في غير هذا العلم لا يحصل كثرت عليك وجعله بعضهم من جواز كون الاتم
صوله لاثبات هذه دعوى الفضل الحرابطاء ان الشابت لا تتعدى باللام وفيه ما فيه واما ثانيا فلان الاصول
فقد قال صدر المحققين ان المطلوب في كل علم اثبات الوصف الذاتي لموضوعه وان العرض الذاتي
ما يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه وان موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه او عرض
ذاتي له او نوع منه على وجه حقق في مقامه وان يقوم موضوع العلم بحسب حيثيته او وجوده لا يجوز ان
يكون مطلوبا في ذلك العلم وان ما هو مبدء لجميع الموجودات لا يصح ان يكون النظر فيه بعلم جزئي ولا ان
يصح ان يكون نفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي نسبته الى كل موجود ومن هاهنا في هذه الاصول
عرف ان اثبات الالة الى ليس مطلوبا الا في هذا العلم فتلك الحكمة ان الظاهر ان لدناة المحققين
الاولتين في هذا المقام يجب ان ان اثبات المبدء لكن اذا اريد ان يجعل من العوارض
المبحوث عنها فلا بد ان يرجع الى الشيء الغلط مسئلة المبدء وجب او منتهى الى جب
ونحو ذلك ولا هو ان هذا المعنى ليس من العوارض الذاتية لموضوعات العلوم المذكورة لعمومها نسبته
اليها قيل فيه نظر لان المصنف في هذا المقام كما صرح به صدر المحققين في كلامه المنقول سابقا
بيان ان الوجود الواجب اعني وجوده تعالى في نفسه ليس مطلوبا في شيء من العلوم بيان ان وجوده
تعالى بهذا المعنى ليس من العوارض الذاتية لشيء من موضوعات هذه العلوم والمطلوب في كل علم اثبات
العرض الذاتي لموضوعه فاذا لم يكن وجوده من العوارض لشيء من موضوعات العلوم فلا يكون مطلوبا
في شيء منها وليس المقصود ان الوجود الرابطي له الى اي وجوده للاشياء باعتبار مبدئيته لها ليس من
العوارض الذاتية لشيء من موضوعات العلوم ثم فيه انه اذا لم يمكن ان يكون مقوم موضوع العلم

يجب

يجب حيثيته او وجوده مطلوبا في ذلك العلم في شك للامر في اثبات الالة الى في الاكثر لان موضوعه هو الموجود
لا شك في تقومه بحسب الوجود او الحر محراه من كون الواقع طرفا لنفسه او لا تفاوت منهما ما نحن فيه الا
انه اشهر وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان الموجود المطلق الذي هو موضوع هذا العلم له مبدء على ما صرح
به الشيخ من وجه مبدل بل المبدء انما هو للموجود المعلول واما ثانيا فلانه لو سلم ان للموجود المطلق الذي
هو موضوع هذا العلم مبدء فكيف يتحقق الشيخ قدس سره ان البحث عن مبدء الموضوع لهذا العلم
في هذا العلم بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية وهذا من خواص موضوع هذا العلم بخلاف موضوعات
سائر العلوم فان البحث عن مباديها ليس عن عوارضها ولواحقها فاذكر من البعض ظهر انه يتجه ثم قيل
والظاهر ان عدم جوازه ذلك مما لا وجه له اذ لا محذور اذا كان موضوع علم بديهي التحقق ان يبحث
عن اثبات مبدئه في ذلك العلم وكذا اذا كان نظري التحقيق لكن قد اثبت بوجه اخر لا من طريق
المبدء فيجوز ان يثبت مبدئه فيه وبالجملة الحق ان ابتناء ان موضوع العلم ومقوماته يجب المبدء
او الموجود لا يجوز ان يبحث عنها في ذلك العلم ليس على امر عقلي قطعي بل على اصطلاحات وتعارفات
والظاهر ان لا تخالف للاصطلاحات والتعارف فيما ذكرنا لا كلام لاحد في ان مباحث
الموضوع ليس على امر قطعي عقلي من المعلوم ان الواضعين لهذه الصناعة وضعوا
فيما بينهم ان لا يجري في علم البحث عن موضوع هذا العلم ومبادي موضوعه بل ان يطلق على سبيل
الوضع والتسليم والمصادرة في الحق ان النزاع في امثال هذه المواضع ليس الا في الوضع والاصطلاح قيل
والكلام في قوله لانه يقتضي نسبته الى كل موجود قد مر سابقا وقد مر منا سابقا ما يدفعه
فتذكره ثم قال لا يخفى ان المقدمتين الاخيرتين لا مساس بعدهما من الاصول التي اشار

الى الشيخ بل الظاهر ان الاولى منهما هو الفرع الذى كلام الشيخ فيه لعدم بيان الشارح ايضا عينه الانه
اشهر واريد بالمقدمتين الآخريين ما اشار اليها المحقق الاكبر قدس سره بقوله وان ما هو
المبدأ لجميع الموجودات الى اخر ما ذكره وحينئذ ذكره لظهر ان مطلوب الشيخ في هذا المقام ابطال
ان يكون اثبات الواجب تعالى شانه مطلوبا في علم من العلوم غير هذا العلم وانما يتم ذلك بعد ابطال
جميع الاحتمالات الممكنة عند العقل بحسب الظاهر وهي ثلاث لانه اما ان يكون اثبات الواجب
تعالى شانه في علم جزئي فاذا كان هذا الاحتمال فاسدا اتضح حكم الشيخ كليا بان ذلك لا يمكن
مطلوبا في علم من العلوم الا وان العلم الاعلى بعد ابطال فلذلك الاحتمالات فقد اثبت المحقق
الاكبر قدس سره ابطالها بالاصول التي من بينها حيث ان اثبات الواجب لا يكون
مطلوبا الا في هذا العلم فظهر ان طرح من الاصول ان ما هو المبدأ لجميع الموجودات
لا يصح ان يكون المطلوب في العلم جزئي مناسب لكن بقي الكلام في طرح الاحتمال ان الواجب
لما فرض انه الكل موجود فلا يكون بنفسه موضوع العلم جزئي فان تلك المقدمة لا دخل
لها في بيان ان اثبات الواجب لا يمكن الا في هذا العلم لظاهر فتأمل لعلك تتفطن بوجه
ذلك واما قوله بهذا التقرير ان الاشياء ان كان ليس مطلوبا في تلك العلوم الا في هذا العلم
او هو المطلوب لك بهذا التحقيق لعظمته او لكونه مطلوبا في هذا العلم فقط للازم للكونه غير
مطلوب في تلك العلوم واما ما هو اللازم معه الملزوم فمما يجوز ولا يجوز ايضا ان يكون
غير مطلوب في علم اخر للازم يكون غير مطلوب في علم المبدأ فيكون انما يتبين بنفسه واما ما هو
مستغن بنفسه عن النظر وليس هنا بنفسه ولا هو ما ليس عن بيانه وان علمه ليس ثم المايس
عن بيانه

عن بيانه وان علمه ليس ثم المدرس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده فيتوان البحث عنه انما هو
في هذا العلم بهذا المطالب للنفس الناظرة في البرهانية وهو ان لا يكون اثبات وجوده الا في ذلك
مطلوبا في علم غير هذا العلم مع كونه مسلما في هذا العلم والطلب بانه اذا لم يكن مطلوبا في هذا
العلم ولا في علم اخر فيكون غير مطلوب في علم اصلا وذلك اما لكونه غير مطلوب في علم اما لانه
انه بين الوجود غير محتاج الى الاثبات واما لانه ما ليس عن بيانه بالنظر ولما كان عليه دليل
فليس بين الوجود ولا ما ليس عن بيانه ولانه لا يمكن تسليم وجود المايس عن بيانه لجواز ان لا
يكون موجودا ويحتمل ان يكون وان عليه دليلا مع انه ليس بين الوجود وقوله ثم المايس
دليلا على انه ليس ما يوس عن بيانه فاذا بطل ان يكون اثبات وجوده مطلوبا في علم اخر
وان لا يكون مطلوبا اصلا في علم من العلوم فتعين ان البحث عنه انما هو في هذا العلم فلا يكون
موضوعا له ويكون البحث عنه على وجهين احدهما البحث عنه من جهة وجوده والاخر من
جهة صفاته لما ثبت بالدليل ان البحث عنه يكون بمعنى اثباته انما هو في هذا العلم اذا وان
هذا البحث يكون على وجهين البحث من جهة وجوده بمعنى اثبات انه موجود والبحث من جهة
صفاته بمعنى اثبات الصفات له بعد اثبات وجوده وفيما سوى هذا الكلام ان لا يتم ان
اثبات وجوده لا يتوقف على اثبات انه موجود انما يكون في هذا العلم اثبات صفاته ولو انه
مقصد للبحث اولا بالذات في علم جزئي هو ليس موضوعه فالحق ان هذا الكلام حشو في
البحث لا يحصل له اصلا يمكن دفعه بما ذكرنا وان كان لا يخلو عن شيء بما والاظهر ان
يقال ان ما ذكره بيان للواقع وان لم يكن له دخل في هذا المقام وقال الفاضل المحشي

في دفع الاستدراك ما محصله انه بين ما ذكره الشيخ ان انية الله تعالى ليست موضوعا لهذا العلم
وان كان بيان ذلك موقوفا على اثبات ان وجوده وجوبه نعم مما ثبت في هذا العلم
لانه لما ليس للواجب وجود زائد مما انيته التي هي عين ذاته فاذا ثبت ان البحث
عن وجوده مختص بهذا العلم ثبت ان البحث عن وجود انيته مختص بهذا العلم ولما اراد
ان يبين ان اثبات وجوده انما يكون في هذا العلم وان كان زائدا مما انيته التي
هي عين ذاته لانه على هذا التقدير يكون الوجود من صفاته والبحث عنه من جهة صفاته
ايضا يقع في هذا العلم قال والله العلام قدس سره الهم من هذه الجملة قوله البحث
عن وجود الواجب ودينيه يقع في العلم الالهي معناه ان اثباته انه كان موجودا بل
هو في هذا العلم كما ان قولهم تقع البحث عن استدارة السماء يقع في السماء والعالم
من الطبيعي معناه ان اثبات الاستدارة انما يكون فيه فاذا كان وجوب الوجود مطلوبا
الوجود في هذا العلم فلا يكون موضوعا اذ موضوع كل علم يكون مسلم الثبوت في ذلك
العلم ولا يتوقف بيان ان وجوده كل ليس موضوعا لهذا العلم على ان اثبات
وجود الوجود مختص بهذا العلم ان كان المراد ان بيان ان وجوده موجودا بما يكون
في هذا العلم وان كان المراد ان اثبات وجود وجوده او اثبات انه موجود انما يكون
مختصا بهذا العلم فهذا على انه اثبات وجوده انما يكون في هذا العلم فلا يكون
موضوعه لعلمين مطلوبا اخر يكون هذا المطلوب موقوفا عليه فتامل فاذا
كان البحث عن وجوده في هذا العلم لم يكن ان يكون موضوع هذا العلم اذ ليس علم
من العلوم

من العلوم اثبات موضوعه لان في كل علم يبحث عن عوارض موضوعه بعد تسليم وجوده وسيأتي لك عن قريب
ايضا ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون الا في هذا العلم اذ يأتي لك عن حال هذا العلم انه يبحث عن
المفارقات للمادة اصلا وقد لاح لك في الطبيعيات ان الاله غير جسم ولا قوة في جسم بل هو واحد
بريء عن المادة وعن مخالطة الحركة من كل جهة فيجب ان يكون البحث عنه لهذا العلم يريد انه سيأتي ان
البحث عن وجوده تعالى لا يقع الا في هذا العلم اذ يأتي من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات
للمادة وقد مر في الطبيعيات بان ثبت ان الاله تعالى غير جسم بل هو مفارق عن المادة بالكلية ولا شيء
من حيث كون البحث عن وجوده تعالى في هذا العلم فلا يكون موضوعه وجوده فهذا طريق اخر في
بيان ان وجوده لا يكون موضوع هذا العلم بل اظهر وفي حواشي المصدرية انه لورود على الشيخ
من وجهين احدهما ان موضوع هذا العلم الموجود وكما سنقرره فالمعلم لعلمه كونه موجودا لم يكن البحث
عنه في ذلك العلم وثانيهما ان البحث عن وجوده بحث عن كونه داخلا في موضوع الفن ومثل ذلك
لا يكون من مسائل الفن والجواب عنه ما ذكره المحقق الدواني ان البحث عن وجوده بحث عن كونه داخلا
في موضوع الفن ومثل ذلك لا يكون من مسائل الفن والجواب عنه ما ذكره المحقق الدواني ان
البحث عن وجوده انما هو حمله على الموجود المطلق بمعنى ان بعض الموجودات واجب وبهذا يندفع
الايراد الاخر وهو انه لا يجوز ان يكون موضوع هذا العلم محمولا مسئلة وفي حواشي المصدرية ايضا
انه ان اراد بالبحث عن المفارقات جعل المفارقات موضوعه واثبات العوارض الذاتية
لها كما هو المشهور من معنى البحث فهذا خلاف المدعى وان اراد به اثبات وجودها فح
يكون حاصل كلامه ان اثبات وجوده لا يكون الا في هذا العلم لانه مفارق وقد ثبت في الطبيعي

انه موجود مفارق والجواب ان المراد انه كما مثله وبعيد الشيخ عن وقوع هذا البحث
في الطبيعي وانه وقع بالعرض وهو غير مضر بالمدعى واما ما قاله صدر المحققين في هذا المقام
من ان هذا الكلام يشير الى ان اثبات المبدء الاعلى لا يكون الا من مطالب العلم الكلي لانه ليس
امرا عاما حتى يجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم الاعلى فكذا ان علم النفس من حيث انها مبدء
حركة جزء من العلم الطبيعي واما النظر فيها لجهة من حيث انها مفارقة الذات فانه يتعلق بالعلم الناظر
في احوال المفارقات لكن النظر في سببها يستتبع الجواهر من حيث انها هو بسببه جزء من الاعلى
واما النظر فيها لجهة من حيث هي هي فهو يتعلق بالنظر في العلم الذي موضوعه المفارقات وهو العلم
الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة فقد لاح عليه ان الظاهر من كلام الشيخ بل صريحه ان العلم الالهي
علم واحد موضوعه الموجود بما هو موجود ويبحث عن المفارقات وعن الامور العامة جميعا وليس هنا علمان احدهما
العلم وموضوعه الموجود والواحد والاخر تحته وهو العلم بالمفارقات والظاهر من كلام المحقق ان مراده
بالعلم الكلي العلم الذي يبحث فيه عن الامور العامة وان العلم الذي يبحث عن المفارقات تحت العلم الكلي وان
العلم الكلي موضوعه الموجود والواحد ونحوهما ويشبه ان يعلم ان قوله صحيح يجب ان يقرء بالرفع
ليكون نعتا [illegible] وحاصل الكلام انه ليس امرا عاما حتى يكون العلم به جزءا من العلم الاعلى
والذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات وكان غرضه من الطبيعيات مستعملا منه فيها ما ليس
منها الا انه اراد به [illegible] ووقف على انه المبدء الاول فسكن منه الرغبة في
اكتساب العلوم والاشتياق الى المقام الذي هناك حتى يحصل له المعرفة الحقيقية مزيد رغبة في
[illegible] حيث [illegible] ان البحث عن وجوده [illegible] فانه يختص بالعلم
الالهي

الالهي وانه لا يقع هذا البحث في غيره من العلوم وقد حكم ايضا بانه قد لاح في الطبيعي انه لا جسم
موجود مفارق وهذا يشعر بوقوع البحث عنه كما في الطبيعي فارتفع هذا التدافع بما ذكرنا وبعبارة
اوضح قال المحقق الدواني قدس سره لهذا وجه الاول في الاعتذار بان يكون كلامه للاشارة الى طرق اثبات
المطالب العزيزة عن علم في ذلك العلم لم ينضبط اجزاء العلوم واحوالها فقد جلب بعض العلوم في بعض وخلط
من ذلك القبيل بعضا اثبات كثير من الحركات العقلية في علم الهيئة والعلم الطبيعي واثبات النفس
المجردة الانسانية في علم الحركات العنصرية والوجه الثاني ذكره اشهر كلامه واراد قدس سره
بما ذكره ما نقلناه عنه سابقا من ان البحث عن الواجب في غير الالهي يجب عن وجوده لغيره كالبحث
المحرك الغير المتحرك الغير المتناهي في قوته وما نشير اليه البحث عنه في الالهي يجب عن وجهه في نفسه
لنفسه ولا ريب في ان اثبات مطالب العزيزة عن علم في ذلك العلم توجب عدم الانضباط
واختلاط مسائل بعض العلوم ببعض وذلك يوجب حيرة المتعلم وتشويشه وليس مراده قدس سره
بما ذكره من عدم الانضباط عدم تمييز بعض العلوم عن بعض [illegible] واختلاط فلا يرد عليه ما قيل من ان
[illegible] الشيخ من عدم الانضباط والاختلاط المذكور لا يحصل الا بعد تقرر موضوع العلم وتمايز بعضها عن بعض
لا وجه لايراد بعض مسائل علم في علم اخر يوجب الاختلاط وعدم الانضباط ولا يلزم منه محذور اصلا كما لا يخفى ا
هذا الكلام ولا يلزم [illegible] لهذا العلم موضوع وبان لك ان الذي يظن انه موضوعه
ليس موضوعه فليس طبيعيا بل موضوعه الالهي [illegible] كلها ايضا لا واحد منها الذي
لم [illegible] ان هذا ايضا قد ظن قوم لما [illegible] الشي قدس سره على ابطال ظن من ظن
ان موضوع هذا العلم [illegible] الشروع في ابطال ظن من ظن ان موضوعه

الا سبب العنصري للموجودات فقال بحث ان نظر في موضوع هذا العلم هو الآلات العنصري
للموجودات كما نظر في الالات ثم ام لا وجه كلامه في قوله للموجودات كلها مجرورة ليكون البدا
للموجودات كما ذكره صدر المحققين قدس سره و يحتمل كونها مرفوعة بالمبدا الا ان كما هو الحظ
الكتاب في كلمات الشارح في قوله غرو علاقة حال كل شيء وقد اختلف نسخ الكتاب في هذا المقام
ففي بعضها هكذا كلى اللعقا لا وجد منها وفي بعضها الاخر اعله الا اشياء ومنع
بعض النسخ يوجد ايضا اي السبب الفاعل معه قوله الذي لم يمكن التعقل به وقد حمل المراد بالاكثر
الواجد على المستحق الاول الكل الذي هو واجب الوجود حيث يطلق كونه موضوعا لهذا العلم ولكن انه لا يمكن
المستحق جميع لا وهي كل واحد من الاربعة وقوله حيث ان هذا على النسخ الاولى فظاهره
واما الثالث منه او يطلق كون ذلك الواحد موضوعا فلا وجه لادخاله في جملة الآلات ولكن ان يقال
ان المراد من هذا الوجه واحد من الآلات الاربعة اي واحد كان ويكون معنى قوله الذي لا يمكن القول
به انه لا يمكن ان يقال ان موضوع هذا العلم هو واحد من تلك الآلات الاربعة اي واحد كان لان
ذلك الامر يخصص من غير مخصص او المراد به السبب الفاعلي مخصوصه ويكون المراد من قوله الذي لا
يمكن التعقل به انه لا يمكن التعقل ان موضوعه هو السبب الفاعلي بخصوصه فان يكون هو واحد
موضوعا له لما مر من الفائدة اما ذكره صدر المحققين قدس سره ويؤيده ما ذكره اخرا ما وجد
في بعض النسخ في تفسير الواحد من قوله اي السبب الفاعل ووجه ادخال السبب الفاعلي في جملة الاسباب
وابطال كونه موضوعا مع انه ابطل ذلك سابقا انه ابطل سابقا كون الفاعل الموجد
للكل موضوعا لهذا العلم ان اثبات وجوده انما يكون في هذا العلم فلا يكون موضوعه وفي هذا

المقام

المقام يحتمل كون السبب الفاعلي من بين الآلات موضوعا بوجه مفصل حيث ذكر الاحتمالات المتصورة في المبحث
عنها وابطل كل واحد منها واعاد ذكرها بعد ابطالها في ابطال بعض الآلات بوجه ابسط مما مر وابطل
كونه من حيث الوجود وسائر الآلات موضوعا بوجه اخر فهو ما دل زيادة تاكيدا في ابطال
كونه موضوعا لهذا العلم الفاعل الموجد للكل واما قوله الفاعل الطبيعي في وجه المناسبة من ان المراد بالواجد
السبب الفاعلي وقوله الذي لا يمكن التعقل به انه لا يمكن ان يكون موضوعه السبب الفاعلي من حيث الاسم لتمام
وجه المناسبة ان عادة ما ابطله سابقا هو كون السبب الفاعلي موضوعا من حيث الاتية ولا بدل
على انه لا يمكن ان يكون موضوعا من حيثية اخرى والغرض من ادخال السبب الفاعلي في جملة الآلات
مع ما مر ابطال كونه موضوعا من تلك الحيثية الاخرى ايضا فيه انه يعرض في هذا المقام لابطال كون
الآلات موضوعا هي موجودة ايضا فالسكر اخر هذه الحيثية في ان السبب الفاعلي ليس موضوعا في كلا
الحيثيتين واما النسخة التي فيها حكم الفاعل الطبيعي بعدم صحتها وفيه ان هذه العبارة جمعا وقعت
في نسخ التعليقات لكن حيث قال فيها وكل اربعتها الا واحد منها الذي لا يمكن التعقل فانه المبدء
الفاعلي وهو السبب الكلي والكلي ان يكون موضوعا ولا يرد عليه هذه النسخة ايضا عدم
المناسبة الذي اورده الفاضل لما ذكرنا من وجه مناسبة ما ذكر لتلك النسخة واما ما ذكره بعض
المحققين رحمه الله في تفسير تلك النسخة حيث قال قوله الا واحد منها اي عدد واحد منها اي واحد
كان واما لا يمكن التعقل لا ان جميع المجردات المبحوث عنها في هذا العلم لا يمكن ان يكون من عوارض جميع
هذه الآلات ايضا فهذا لا يشتمل عليه لعدم امكان التعقل بكون خصوص واحد منها موضوعا
بل هو محله لعدم امكان التعقل بكون جميعها موضوعا كما سيذكره الشيخ لكن النظر

في الاسباب كلها انصلاح اما ان ينظر فيها بما هي موجودات او بما هي اسباب مطلقة او بما هي كل
واحد من الاربع بما هو النحو الذي يخصه عن ان يكون الشرط فيها من جهة ان هذا فاعل وهذا
قابل وذاك شيء اخر او من جهة ما هي الجملة التي تجتمع منها فيبحث في الاكثر عما ذلك التقدير
من العوارض التي تعرضها بما هي اسباب اعني من العوارض الذاتية المشترك او العوارض الخاصة لكل
واحد واحد وجه منها اعني يبحث عن الفاعل من جهة انه فاعل وهكذا اعني التي تعرض
لها اذا اعتبرت جملة وحلقة او عن التي تعرضها بما هي موجودة مع قطع النظر عن كونها
اسبابا وكلها في ذلك بما هي الجملة موصوفة وهي مستبدة او الجملة جزء من جهة ما ولما يبحث
باعتبار الجزء فيحصل الكلام من جهة شيء وذلك الشيء الجملة التي يجتمع من تلك الاسباب والشيء
الكل هو مجموع الاسباب من حيث هو مجموع كذا افيد   فيعلم انه لا يجوز ان يكون النظر فيها
بما هي اسباب مطلقة حتى يكون الغرض في هذا العلم هو النظر في الامور التي تعرض الاسباب بما هي
اسباب مطلقة ولنظر هذا اخر وجوه احدها ان هذا العلم يبحث عن معان ليست هي من
الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والامكان والوجوب
وغير ذلك او لما دام المحتاج البحث عن الاسباب بما هي اسباب فان اول ان يبين ان هذا الامر
كله مختلف حتى يثبت ان الاسباب بما هي اسباب ليست موضوعة لهذه الصناعة وبعده
بابطال الاحتمال الاول وهو ان يكون النظر في الاسباب بما هي اسباب اعني يبحث فيه عن الاعراض
الذاتية لها من حيث هي اسباب لا بما هي موجودات وبما هي كل واحد وتستدل عليه اولا
بان هذا العلم يبحث عن معان عامة مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والامكان والوجوب
والقدم

والقدم والحدوث والتقدم والتاخر وغير ذلك ثم ان من الظاهر ان هذه الامور ان
كانت من العوارض الذاتية للاسباب بما هي اسباب فليست من الاعراض الخاصة بها لعمومها لغيرها من المعلولات
والاسباب الجزئية وقد تقرر ان محمولات العلم يجب ان تكون من الاعراض الخاصة بموضوعه فاذا كان
البحث فيها في هذا العلم فلا يجوز ان يكون موضوعه الاسباب بما هي اسباب بل يجب ان يكون شيئا يكون
هذه الامور من العوارض المختصة به قال صدر المحققين وانما قيد الاسباب بقوله بما هي اسباب لان
تلك الاحكام من الاعراض الذاتية للاشياء الموجودة بما هي موجودة ووجود مطلقا او ما
يجري مجراها فاذا بحث عن احوال الاسباب لا من حيث هي اسباب بل من حيث هي موجودة
كان البحث عن احوال الموجود المطلق فيكون هو الموضوع انتهى كلامه   ووجه التقييد كما
هنا انه الشق الاول عن الشق الاول الذي هو البحث عن الاسباب بما هي موجودات لما ذكره
قدس سره   ثم من البين الواضح ان هذه الامور في انفسها يجب ان يبحث عنها
ثم ليست من الاعراض الخاصة بالامور الطبيعية والامور التعليمية ولا هي داخلة في الاعراض
الخاصة بالعلوم العملية فبقي ان يكون البحث فيها للعلم الذي بقي من الاقسام وهو هذا العلم انتهى
يحتمل هذا وجها ثانيا ويحتمل ان يكون للوجه الاول وحاصل الفضل الخيالي ان يكون
الكلام وجه اخر لاثبات المطلوب وقال هذا دليل ثان على ان ليس الموضوع لهذا العلم
الاسباب من حيث هي اسباب والفرق بينه وبين الثاني ان حاصل الثاني ان في العلم
على الوجه الذي رسمه القوم ودونوه يبحث فيه عن الامور التي ليست اعراضا ذاتية للاسباب
من حيث هي اسباب فلا يكون موضوع العلم الاسباب من هذه الجهة   وحاصل الثالث انه ليس

تعرض لهم بحثون عن الامور المذكورة في هذا العلم بل حاصله ان مثل الكلي واخواته في نفسها
بحيث يجب البحث عنها وليست من الاعراض الخاصة بموضوعات علوم اخرى حتى يجب
عنها فيها فيجب ان يبحث عنها في هذا العلم انتهى كلامه واجاب الاكثر ان هذه الامور الابانت
بضم المقدمة اخرى هي وليست من العوارض الخاصة بالات ساير الاسباب فلا يكون الاكثر
بها من ساير موضوعات هذا العلم اذ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية الخاصة به
وح يرجع الى الوجه الاول وهذا هو واختار صدر المحققين قدس سره ايضا كون هذا الكلام
وجها آخر حيث قال هذا اشارة الى الوجه على ان موضوع هذا العلم ليس هو الالات والقريبة
على وجهين لان المراد بهذه الامور في كلامه اما الالات القريبة واما مثل الكلية والجزئية و
نظائرها فعلى الاول تحقيق ان موضوع العلم يجب ان يكون مسائل في العلم الذي يبحث عن لواحقه
الخاصة وهذه الالات القريبة ووجودها وكونها اسبابا من الامور التي يجب البحث
عنها والبحث فيه ولا هي من الاعراض الخاصة بموضوعات ساير العلوم كالامور الطبيعية
والتعليمية وغيرها فيجب ان البحث عنها في هذا العلم فيكون موضوعا هنا وعلى الثاني
تحقيق ان الواضح ان مثل الكلية والجزئية والعموم والخصوص وغيرها من الامور التي لها
لالات وغيرها هي في انفسها من حيث عمومها واطلاقها من المطالب التي لا بد من البحث
عنها في شيء من العلوم لانها لا ينشأ كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها فلم لا يتمّ
من العلوم ما يقع فيه البحث عنها على وجه العموم الا هذا العلم فينكشف ان البحث الواقع
عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه خصوصها بالالات الا بعد القياسية والا
لوجب

لوجب اشتياق البحث عنها على وجه العموم ايضا فكون هذا البحث على هذا الوجه العموا واجبا في هذا العلم اشهر كلا
والوارد عليه بان وجه الاول يرجع الى الوجه الاخير الذي ذكره الشيخ من قوله واضافات العلم وجه
يرجع الى الوجه الاول الذي ذكره الشيخ من قوله واحدها الخ و هذا الاعتراض الفاضل الطبرستاني من ان
ما ذكره الفاضل في توجيه الوجه الثاني غير تام بدون المقدمة المذكورة ومعها يرجع الى الوجه الاول
الذي ذكره الشيخ واختار بعض المحققين كونه تتمة للوجه الاول وقال الغرض منه دفع سؤال يورد عليه
اما بان البحث عن الكلية والجزئية ونحوها العلل الاربع على وجه لا يكون مختصا بالالات القريبة ولا يكون
الامور المذكورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتية لها وتحرير على وجه يصير الامور المذكورة بهذا الوجه من الاعراض
الذاتية للاسباب القريبة ووجهه انا نعلم ان البحث عنها ليس على وجه الاختصاص بل من حيث
هي في انفسها واما بان البحث عن الامور المذكورة لعله يكون في هذا العلم على سبيل الاستطراد والتبع
فلا يلزم ان تلك الامور يكون من الاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم ودفعه بانا نعلم ان تلك الامور
لا بد من البحث عنها وليس محله سوى هذا العلم فلا مجال للقول بكون البحث عنها في هذا العلم استطرادا او تبعا
وعلى هذا يكون ما ذكره الشيخ وجها لا وجهين والامر فيه سهل اذ اطلاق الجمع على ما فوق
الواحد ليس بعزيز سيما في كتب الحكمة هذا كلامه وتوجيه السؤال على الوجه الثاني اولا والمقدم
مرفوع تامل واضافات العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم باثبات الاسباب
للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الاسباب للمسببات من الامور باثبات ان لوجودها تعلقا بما
تقدمها في الوجود لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق وان هنا سببا ما واما الحس فلا يؤدي
الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر والاقناع الذي يقع

للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فيصير متأكدة على ما علمت الا ان الامور التي هي موجودة في الاكثر
هي طبيعية او اختيارية وهذا في الحقيقة مستند الى اثبات العلل والاقرار بوجود العلل
والاسباب وهذا ليس مما اوليا بل هو مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل
من اليقين بنفسه ان المقدمات مبدأ يجب ان يكون هو بنفسه مثل كثير من الامور الهندسية القريبة من
عمليا في كتاب اقليدس ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الجزئية فاذن يجب ان يكون
في هذا العلم فكيف لم يكن الموضوع للعلم المبحوث عن احواله في المطالب مطلب الوجود فيه هذا دليل اخر
على ان موضوع هذا العلم لا يجوز ان يكون الاسباب بما هي اسباب حيلة ان العلم بان ههنا اسبابا
مطلقا موقوف على اثبات سببية ومسببية بين الاشياء عن اثبات وجود السبب لما له السبب
وهذا ليس امرا بينا بل محتاج الى البيان والبيان البرهاني لذلك ليس في علم من العلوم الحكمية
الا هذا العلم فاثبات ان ههنا اسبابا مطلقة موجودة انما هو في هذا العلم فكيف يكون موضوعه
الاسباب بما هي ولم يرجع الى الحس الظاهر واما الحس فلا يؤدي الا كانه دفع سؤال ربما يورد في
هذا المقام وتقريره انا لا نسلم ان اثبات السببية والمسببية بين الاشياء نظري محتاج الى الاثبات
لانا نعلم بالضرورة الحسية ان بعض الاشياء سبب لبعض الاشياء فان شرب السقمونيا للاسهال
كما يدل عليه التجربة وكذا الماء علة للتبريد والشمس للاضاءة والنار للاحراق فاجاب بان الحس
لا يؤدي الا الى الموافاة والمصاحبة بين الشيئين وليس اذا كان بين شيئين توافق ومصاحبة
لوجب ذلك ان يكون احدهما سببا حقيقيا للاخر لجواز ان يكون ترتب وجود احدهما على وجود
الاخر بمحض الاتفاق لا لاستلزام لاحدهما للاخر والاقناع الذي يقع دفع السؤال
ربما يورد

ربما يورد على الجواب المذكور سؤال وهو ان يقال كيف يمكن ان يقال ان ترتب وجود احد الشيئين
على وجود الاخر بمحض الاتفاق مع انا نرى ان هذا الترتب اكثري بل دائمي مستمر يعلم ذلك
بالتجربة فاجاب بان ذلك الاقناع غير متأكد لما علمت في فن البرهان حيث ان التجربة لا تعتبر
الا اذا حصل قياس عقلي والقياس اليقيني ههنا هو ان الامور الاكثرية الوجود
او الدائمة ليست اتفاقية بل اما اختيارية او طبيعية وعلى كل تقدير انما يكون هذا مستندا الى
اثبات العلل والاقرار بوجودها وليس هذا اعني كون الامور الاكثرية الوجود ليست اتفاقية هنا
اوليا بل هو شيء مشهور وقد عرفت الفرق بينهما اي بين الاولي والمشهوري في فن
الجدل اذ قد تبين هناك ان كل حق مشهور وليس كل مشهور حقا او مستغنيا عن البرهان قال صدر المحققين
فقد ظهر من هذا البيان ان كون بعض الموجودات اسبابا مطلقة اي فاعلا او غاية او صورة او مادة
على الاطلاق لا يثبت الا بالبرهان العقلي وموضع اثباتها ليس الا في العلم الاعلى وليس اذا كان
قريبا لما كانه دفع سؤال هو ان يقال انه لا شك ان وجود السببية والمسببية بين الاشياء
بديهي قريب من الاولي عند العقل فلا حاجة الى اثبات ذلك بالبرهان فاجاب بانه ليس يلزم
لو كان وجود تلك السببية قريبا عند العقل من الاولي بنفسه ان يكون بينا بنفسه ولا يستلزم قربه
من الاوليات استغنائه عن البرهان الا ترى ان كثيرا من المطالب الهندسية قريب من البين
بنفسه عند العقل ومع هذا يبرهن عليه في علم الهندسة وان الحكيم لا يحكم الا على البرهان فهذا
بيان ما في الكتاب وقد حقق ما حوله وليس اذا كان قريبا انه قد حكم الشيخ في الالهيات
ان الحكم بان الحادث لا بد له من سبب من حيث هو حادث تنبيه ونحوه وكل شرط ثم كان

فبين في العقائد الاول ان يرجح احد طرفيه الممكن صار اولى بالشيء والسبب وان كان فيه
يمكن للعقل ان يذهل عن هذا الرأي ويلتفت الى الضرورة اخرى من البيان وهذا مناف لما ذكره
ههنا حيث قال ان هذا الحكم ليس بديهيا كلام الاشارات في ان ممتنع ترجح احد طرفي الممكن المتساويين
النسبة اليه لا لمرجح بديهي وهذا بعد وضع معنى تساوي نسبة الوجود والعدم اليه وما في الشفاء لا ساغ في هذا
اذ ما فيه هو ان الحكم باحتياج الحادث الى السبب ليس بينا اذ يجوز ان تكون الوجود اولى بالنسبة
اليه وتوجه بحصول الاولوية لا بسبب امر خارج لوجوب وجوده او لكون واجب الوجود بنفسه لا بسبب
امر اخر فما بان ان الحادث محتاج في وجوده الى سبب ليس بينا بل محتاج الى الدليل
فلا منافاة بين الكلامين اصلا ثم قال هذا القائل ولعل الصواب ما في الاشارات بعضا
العقل بديهة هذا الحكم على تقدير تسليم انه ليس ببديهي لا ادري انه ما العسان البرهاني
لاثبات السبب والمسبب بين الكل الذي يدعي الشيخ لا بد منه وانه في هذا العلم اذ في
هذا الكتاب لم يتعرض اصلا لما هو في مقام بيان ان الممكن محتاج الى العلة مع دعوى
البداهة بما ذكرنا وقد عرفت انه لا منافاة بين الكلامين في الكتابين لتقرير
المطالبين ثم لما عرفت ان الغرض ان اثبات ان ههنا سببا ما موقوف على اثبات
السبب والمسبب بين الكل وفي هذا العلم مثبت هذا او مبرهنة بسبب بعض الكتاب
لتعرض بالبرهان فانما يثبت ان في الوجود سببا ما انما يكون في هذا العلم فلا يمكن ان
نكمن ان يكون موضوعه الاسباب القصوى بما هي اسباب فلا يحصل تحصيلا في قوله
ثم على تقدير تسليم انه ليس ببديهي الخ وقد عرفت ان قوله وليس اذا كان
وقتيا

قريبا الخ ما فائدته فتعرض وقال الفاضل الطبرسي في دفع المنافاة الظاهر انه لا منافاة بين
الكلامين لان المراد بما ذكره في الاشارات ان كل ما لم يكن يعني بحسب ذاته ونفسه ثم كان فهو بسبب
فالمراد بموضع العقد هو الممكن بقرينة قوله احد طرفي امكانه وقرينة هذا ان الكلام مسوق لبيان ان
الشيء ما لم يجب لم يوجد من غير غرض بعض حيث هذا الحكم بالحادث ثم انه في حيث عرف مما ذكرت بقا
عليه ان كل ممكن حادث ذاتي فان ما بالذات متقدم على ما بالغير فكل ممكن فلك وجوده ابعد وم اذ ليس
بوجوده وغير بعد ذلك عن الممكن بما لم يكن ثم كان ومقصوده ان كل ممكن اذا علم انه ممكن فبين في العقل
الى اخر ما ذكره وبهذا عرض حمل الحادثات اما الحادثات بحسب الذات يعني الممكنات بحسب الواقع فانه لم يعلم كونها
ممكنات والحادثات الزمانية كيف ما كان فانه يعلم كونها محتاجة الى السبب سواء كان موجودا وواجب
بالذات او ممكن بالذات وحيث يثبت بالبرهان ان الواجب بالذات واحد لا يمكن ان يكون تلك الحادثات
جميعا واجبا بذواتها لا يمكن فثبت امكانها وتحصل ما ثبت كونه حادثا زمانيا انه لا يمكن ان يكون واجبا
لان الواجب بالذات لا يمكن عدمه ان هذا كلام الاشارات على ان ما علم كونه ممكنا يعلم العقل
احتياجه الى السبب وان ذلك بين وكلام الشفاء على ان احتياج الحادث الى السبب ابدا
بعد بيان انه ممكن بالذات سواء كان موجودا ما واجب واما ممكن وقد ثبت بالبرهان وجود الواجب
بالذات فتلك الحادثات ممكنة لذاتها فهي محتاجة الى السبب ولا يخفى ان بما ذكره وان اندفع المنافاة لكن
ان الشيء غير واجب بالذات لا يثبت احتياجه الى السبب لجواز ان يكون موجودية المجوز ان
الوجود اولى بالنسبة اليه فالاولى في دفع المنافاة ان يحمل كلام الاشارات مبنيا على ان احتياج
الشيء الذي نسبة الوجود والعدم اليه على السوية الى السبب للوجود بديهي كما ذكرناه ثم قال القائل

المذكور فان كان السبب البرهاني هو تشنيع بكون الميزان المتساوي ونحوه على ما ذكره المحقق الطوسي
في شرحه للاشارات ففيه اولا ان الميزان في كفتيه الاخرى اوليس فيه الا ما هو الحس انه لا يرجح احد
كفتيه على الاخرى مع التساوي وعدم مرجح الا بعد انضمام شيء اليه وقد حكم ان الحس لا يؤدي الا الى الموافقة
والمصاحبة الاتفاقية واما السببية لعلة الذهنية فلا وثانيا بانه اذا حكم العقل بعينه في الميزان بالسببية قد ظهر
ان وجوه سببيه في الجملة من البديهيات فكيف يحكم الشيخ بانه ليس من البديهيات مطلقا الا ان يكون مراده
ان الحكم العام بالسببية والمسببية نظري محتاج الى البرهان لا الحكم مطلقا لكن هذا مع بعده عن العبارة مردود بما
ان الحكم البديهي بجريانه في الميزان كيف يمكن ان يصير سببا للحكم الكلي الشهير واثبت خبرنا خبر بعد الاطلاع على
ما ذكرنا ثم [illegible] ان يكون مراد الشيخ بما هنا من ان هذا الحكم اي ان الحادث له سبب يحتاج الى البرهان هو ان
بمجرد ملاحظة وجود الحادث لا يمكن الحكم بان له سببا او بجواز في الراي ان يكون وجوده من ذاته
فلا بد من التنبه فانه يجوز ان وجوده لو كان من ذاته لكان في وجوب الوجود او اذا كان [illegible] الوجود كان
يجب ان يكون موجودا دائما فلما كان معدوما [illegible] ظهر انه ليس لوجوب الوجود وانه ممكن واذا
كان ممكنا ولم يكن وجوده من ذاته فتخصيص الوجود بمرة من العدم [illegible] غيره [illegible] ضرورة انتهى
وهذا احسن الوجه الذي ذكره الفاضل [illegible] ان الشيء غير واجب لذاته
[illegible] في ان احتياج الممكن الى السبب بديهي [illegible] الشفاء
في ان احتياج الحادث الى السبب غير بديهي فانه لا بد ان يثبت بالبرهان المذكور انه ممكن حتى يكون
الحكم باحتياجه الى السبب بديهيا وبهذا يرتفع المنافاة ولا يرد عليه ما اورده الفاضل [illegible] في
ان ما ذكره توجيها لما ذكره الشيخ من ان احتياج الحادث الى السبب غير اولي وليس في بعض

لرفع

لرفع المنافاة بين الكلامين وان هذا مناف لما ذكره سابقا من ان التصورات وبعض التصديقات المذكورة في
الاشارات بهذا الكلام [illegible] ما اورده على الفاضل [illegible] من ان مجرد كون الشيء غير واجب الوجود لذاته يقتضي
احتياجه الى الغير في الوجود لجواز ان يكون موجودا بالاولوية الغير البالغة حد الوجوب انتهى   واذا كان
كذلك فيظهر ايضا انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذي يحصل لكل واحد منها فان [illegible] مطلوب
في هذا العلم [illegible] الفن الثاني من الفنون المجموعة في البحث عن الاسباب بما هي اسباب وهو ان البحث
في هذا العلم عن كل واحد منها بما هو ذلك الوجه بخصوصه بحث عن الفاعل بما هو فاعل وعن القابل
بما هو قابل وعن الصورة بما هي صورة وعن الغاية بما هي غاية اذا ثبت ان البحث عن الاسباب
بما هي اسباب في هذا العلم صح ايضا بالوجوه الثلاثة ان كل واحد منها بخصوصه ايضا لكونه ان يكون
موضوع هذا العلم ولا يتوهم ان المراد من قوله من جهة الوجود انه يبحث عن خصوص كل واحد
هو موجود لان هذا هو الشيء الذي [illegible] بل المراد من جهة ان هذا الموجود فاعل كما ذكرنا
[illegible] بما هي جملة وكل [illegible] وكذا فان النظر في اجزاء الجملة [illegible]
[illegible] وان لم يكن كذلك [illegible] ان يكون النظر في
الاجزاء اما في هذا العلم فيكون اولا بان يكون موضوعه او يكون في علم اخر وليس علم يقتضي
الكلام في الاسباب [illegible] غير هذا العلم [illegible] الاول من الفنون الاربعة وانما
قدمه هنا في الذكر على الفن الثالث مع [illegible] لان هذا الفن مع كونه [illegible] المطالب
[illegible] كون موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود والكون هو التقدم والتأخر [illegible]

حسن النظم للشيخ كون اجزاء الفصل الاول مناسبا لمطلب الفصل الآخر حيث اشير الى ما هو مراده
اثباته في الآخر واما ما افاده صدر المحققين في بيان وجه تقديم هذا الشق على ما قدمه عليه في اول التقسيم
بقوله اما ان يكون في البيان لانه اجابه الصحيح مع كونه خلفا فانه قد وقع البحث عن الاسباب الاربعة بما هي
موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا متخصصا
الاستعداد طبيعيا او تعليميا فهو من مسائل هذا العلم ان يكون في هذا العلم فقد قيل عليه انه لا يخفى ما فيه
ولعل مراده ان هذا الاحتمال ليس بصحيح في نفسه لعوض من ... الاسباب بل يستلزم لما هو صحيح وهو
[illegible] ان مراده ليس كون ذلك صحيحا على هذا الغرض ايضا والاظهر هو لقوله كالا مع كونه خلفا
[illegible] بل مراده ان البحث عن الاسباب بما هي موجودة في هذا العلم صحيح باعتبار انها من عوارض الموجود بما هو
موجود والبحث عنها بهذا الاعتبار بحث عن عوارض الموجود بما هو خلف باعتبار ان المفروض في هذا
الشق هو انها فقط بهذا الاعتبار موضوع لهذا العلم وحاصل اجابة الشيخ ان جملة تلك الاسباب
بما هي مسببة لو كانت موضوعا لهذا العلم لوجب ان تكون معلومة في غير هذا العلم بناء على ان البحث
عن موضوع العلم لا يجري في هذا العلم ولما كانت معلومة جملة مسببة معلومة الاجزاء فالنظر في الاجزاء
لابد ان يكون في علم من العلوم وليس علم يتكفل لبيان الاجزاء الا هذا العلم فيكون هو الكل بالموضوعية
مع ان ذلك غير جائز لما في الوجه المذكور وانما قال ليست احق جميعا وكلا لانه لو
قال ذلك لكان رجوعا الى الاحتمال الاول والفرق بين الجميع والجملة هو الفرق بين الكل والكلي
وقد ذكر هذا الفرق في كتب المنطق بوجوه منها ان الكل لا يكون موجودا في الخارج بما هو كالبسيط
بخلاف

بخلاف الكلي وقوله وان لم يكن لما اتى في جزئيات الكلي معناه ان العلم بالكل بالضرورة مسبوق
بالعلم باجزائه واما العلم بالكلي فليس مسبوقا بالعلم بجزئياته بل اذا كان الكلي ذاتيا لها يكون الامر بالعكس وقوله
باعتبار قد تممه اشارة الى ما سبق في المنطق فانه قد حقق هناك انه لا يمكن ان الكلي باعتبار صدقه كان لا حظ
الكلي بحسبها يحتاج الى ملاحظة الجزئيات لولا كون الكلي جنسا او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا
بالمعنى المشروط يتوقف باعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقائق لا من حيث كونها ذوات حتى قال والا
المعنى الذي لا يعقل الا مع تعقل من صدقه في الكلي وهو كونه جنسا واما المقدم لتعقله على تعقل الكلي من جهة
هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه وقال الفاضل الخراساني يحتمل
ان يكون اشارة الى ما ذكره في كتاب البرهان ان الكليات الحاصلة عند العقل من الكليات
الذهنية وان كانت الجزئيات المحسوسة سابقة في الملاحظة والظاهر ان ذلك الاحتمال بعيد
واما ان كان النظر في الاسباب من حيث هي موجودة وما يعرضها من تلك الجهة صح ان يكون الموضوع
الاول هو الموجود بما هو موجود ... وابطال كون الاحتمال الآخر في الذكر وابطاله بان البحث في الاسباب
او كان باعتبار انها موجودة فيكون البحث فيه عن عوارض الموجود بما هو موجود فيكون الموضوع في الحقيقة هو
هذا الا لكن خلف ... بان ايضا ابطال هذا الظن وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى ايضا
انه كما ظهر بالدليل بطلان ظن من ظن كون موضوع هذا العلم هو ثبت المركب منه كذلك ظهر بطلان ظن من ظن
ان موضوعه الاسباب القصوى اي احتمال كان من الاحتمالات الاربعة وفي بعض النسخ ليس كلمة هو والظاهر
ان هذه الكلمة سقطت من قلم النساخ اذ لا يمكن توجيهه الا بتكلف وقد تكلف بعضهم في توجيهه
وجهين احدهما لا يخلو من حسن والآخر في نهاية القبح بل يحكم ... العلم ان هذا خلاف

ومطلوبه اي حال العلم الالهي ومطلوبه الاخص البحث عن الاسباب   في تحقيق موضوع موضوع هذا العلم
اراد بالتحقيق ههنا ما اراد بالطلب في اول الفصل الاول وقد ذكرنا هناك ان الغرض الاصلي من وضع الفصل هو
تحقيق موضوع هذا العلم ولما كان هذا التحقيق مسبوقا بالكلام في ان لهذا العلم موضوعا كان العين يسمع ما يتعلق
الظرف الذي يجب في الفصل الاول كما المقدمة لذلك الغرض وغيرها بانها الطلب   فنحن الان نبدل على الموضوع
الذي لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا الغرض الذي في هذا العلم فيظهر لظهوره ما ذكرنا ان موضوع هذا العلم ما هو بالحقيقة
او غاية ما ظهر ان ما ظن انه موضوعه بالحقيقة ليس موضوعه ولم يظهر ولا لم يظهر ان الغرض منه ما فلان
الغرض من كل علم هو البحث عن العوارض الذاتية لموضوعه فاذا ظهر ان موضوعه ماذا ظهر ان الغرض منه
ماذا فيجب ان يدل على ان الموضوع بالحقيقة ماذا   فنقول ان العلم الطبيعي قد كان موضوعه
الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدأيه اعني الهيولى
والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم التي تحت الطبيعي ابعد من ذلك
وكذلك التعليقات واما الرياضي فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة واما مقدارا
ماخوذا في الذهن مع المادة واما عددا مجردا عن المادة واما عددا في مادة ولم يكن ايضا ذلك
البحث متجها الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة بل من حيث
الاحوال التي تعرض للعدد وكذلك العلوم التي تحت الرياضيات اولى بان لا يكون
نظرها الا في العوارض التي تلحق اوضاعا اخص من تلك الاوضاع والعلم المنطقي كما علمت
فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني المعقولة الاولى من جهة كيفية
ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول لا من جهة ما هي معقولة ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة
اصلا او يتعلق

بجسمانيات بمادة غير جسمانية ولم يكن في هذه العلوم علوم اخرى يريب في ان موضوع هذا العلم هو الموجود
بما هو موجود والبحث عن العوارض التي تلحقه بما هو هو والا استدل عليه وقدم قبل الشروع فيه مقدمة يعرف
الكلام فيها تقريرها ان العلوم الحكمية منحصرة في الاقسام المذكورة اعني الطبيعيات والرياضيات والمنطقيات
والعلم الالهي منها موضوع البحث عنه في موضوع الطبيعي الجسم الطبيعي والبحث عن الجسم من حيث انه
موجود او جوهر او حقيقة متقومة من جزئين هما المسميان بالهيولى والصورة والاخر بالفعل
وليس تصوره في البحث عنه فيه باعتبار انه مفتقر الى مستعد لان تحرك او سكن ومن المعلوم ان البحث
عنه من هذه الجهة ليس متجها الى اثبات وجوده وجوهريته وكونه مؤلفا من الهيولى والصورة ولم
يصح بهذه المقدمة هنا ولا بد من شرح عليها في موضوع الرياضي والعلوم التي تحت الطبيعي
يعني العلوم الفرعية كالطب والنجوم والركبات العدد الحاصل لكمل موضوعها الجسم بما هو موجود او
بما هو جوهر او بما هو حقيقة متالفة منهما وذلك لان البحث ليس في موضوعات هذه العلوم الفرعية
اكثر من البحث في موضوع الطبيعي وذلك العلوم الخلقية اعني العلوم العملية ربما لها موضوع
هو النفس من حيث الكمال او عملها فقط ومن البين انه لا بحث في هذه العلوم عن وجود النفس
وجوهريتها او عن وجه الكمال وموضوع العلم الرياضي هو المقدار والعدد ولكن في كل
من جزئيها يبحث عنها باعتبار في الهندسة والهيئة المسطحة عن المقدار باعتبار انه
مجرد عن المادة في الذهن وفي الهيئة المجسمة يبحث عنه لا باعتبار انه في الذهن مجرد عنها
بل باعتبار انه ماخوذ معها المادة لان البحث عن الجسم باعتبار الكمية والمقدار والعدد المجرد
عن المادة موضوع الحساب والعدد الذي في المادة هو موضوع الموسيقى فان قلت

بصرح الشيخ بان موضوع الحساب العدد اي صدق في المادة فكيف يمكن ان يحمل قوله واما عدد مجرد
عن المادة اشارة الى موضوع علم الحساب وقد ذلك جماعة منهم صدر المحققين قدس سره ويرد بحسب
الظاهر ما اوردت ولكن يمكن ان يتكلف لدفع المنافاة ويقال ما ذكر هنا هنا مع الظاهر وما
سيذكر هنا على تحقيق النظر يمكن ان يقال كلام الشيخ ليس بظاهر فيهما بان البحث
عن احوال العدد المجرد عن المادة مما يقع في بعض العلوم التعليمية ولكن هذا البحث ليس مبحثا الا
اثبات العدد المجرد عن المادة فلا مانع لهذا التوجيه وظاهر ان الاول يعطي ان المراد بتجرد العدد هنا التجرد
بحسب الوهم والغرض ان البحث عن العدد في الحساب عن العدد مع قطع النظر عن عروضه للماديات
في الخارج وفيه ما يتحقق ان العدد الذي هو موضوع علم الحساب هو الذي يمكن بحسب الوجود الخارجي
حصوله في الجسمانيات وهذا هو المستفاد من كلام الشيخ في اول المنطق في تقسيم الحكمة النظرية
الى اقسامها وقد نقلنا هذا الكلام فيما سبق وقد جعل بعض المحققين قول الشيخ عدد لا
مجرد عن المادة اشارة الى موضوع الموسيقى وقوله عدد في مادة اشارة الى موضوع
علم الحساب وجعل هذا هو الاشهر لان موضوع الموسيقى على ما صرح به الشيخ في كتاب الشفاء
الاصوات والنغم من حيث عروض العدد لها اذ يبحث عنها فيه باعتبار نسب العدد به
ولذلك يقرر فيه مسائل ضرب التعدد وكانها فرضت عددا محضا وبهذا الاعتبار يعدون
في العلم جملة العلوم التعليمية مع ان الاليق عدها من العلوم التي تحت الطبيعي باعتبار انه
موضوعه عارض لنوع من موضوع العلم الطبيعي فموضوعه الطبيعي كالجنس لعارض النوع واذا
كان الامر كذلك فليكن محل العدد المبحوث عنه في الموسيقى العدد المجرد عن المادة واما جعل موضوع

الحساب

الحساب العدد الذي يحصل في المادة فلعل الباعث له على ذلك لم يجد ذلك كما ذكره الشيخ من ان موضوع العدد
الذي يحصل في المادة عن قوله من ان المراد بالتجرد ما ذكره والحكم بالتجرد هذا لا ريب في الحكم بما ذكره هنالك هذا
ثم انه لا يبحث في شيء من العلوم عن العدد والمقدار باعتبار الوجود ومن اثبات ان المقدار موجود مجرد وما هو
وان العدد كذلك اعني انه موجود مجرد عنهما او مقارن لها بل يبحث فيها عنهما بعد [illegible]
المجردات واما [illegible] والعلوم [illegible] الفنون لكلهم جميع [illegible] وعلم [illegible] وعلم التقاويم
وعلم الحساب [illegible] الطبيعية بل لا يكون البحث فيها عن المقدار والعدد باعتبار الوجود لان التخصيص
في موضوعاتها كما ذكرنا في الطبيعي وقد يقع اكثر من التخصيص في موضوعات العلوم الرياضية واما
موضوع المنطق فقد ذكر صاحب [illegible] في المنطق ان موضوعه هو المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى
من حيث يوصل [illegible] من معلوم الى مجهول لا من حيث انها معقولة ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ان كانت
موجودة في العقل اعني الجوهر المجرد او تتعلق بمادة غير جسمانية ان كانت موجودة في النفس لان النفس
قد يطلق عليها المادة باعتبار وجود القوة فيه [illegible] ان الكلام [illegible] ان يكون [illegible]
او يكون المراد في كلا الشقين بالمحل النفس [illegible] باعتبار [illegible] المادة على النفس [illegible]
الاصطلاحين فعلى الثاني لا يكون وجود هذه المعقولات في المادة اصلا وعلى الاول يكون لا في مادة جسمانية
[illegible] الفاضل [illegible] ان المراد بالمادة [illegible] الاول هي الهيولى وبالمشتبهة في الشق الثاني
هو المحل المطلق [illegible] لا الطبيعية لا [illegible] باعتبار [illegible] فكلام الشيخ مبني على الترديد
الظاهر ما ذكره [illegible] او الكلام في الوجود العقلي لهذه المعقولات فالظاهر ان يريد بالمادة الغير
جسمانية [illegible] الامور [illegible] ما هو مذهب الشيخ في الوجود العقلي والصور العقلية

مثلا معروضها ومحلها الطبيعية لا يشترط شيء البتة وليست متعلقة بالهيولى البتة فالترديد بين كونها
غير ذي مادة جسمانية وبين كونها ذا مادة غير جسمانية بالمعنى الذي اراده حتى المادة الغير جسمانية لا يصح
الا بتقييد منع الخلو فلعله حمل الترديد على ذلك وفيه ما فيه ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود
وجوهر وعن الجسم بما هو جوهر وعن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيفية وجودهما وعن الامور الصورية التي ليست
في مادة او هي في مادة غير مادة الاجسام وانها كيف تكون واي نحو من الوجود يخصها مما يجب ان يجرد له
شروع في تحرير الدليل وحاصله ان البحث عن جوهر الجسم وعن وجوده وعن سائر اقسام الجواهر وعن وجود
المقدار وانه اما مجرد عن المادة في الذهن او لا وعن وجود العدد وعن المعقولات الثانية التي هي
موضوع علم المنطق من حيث انها معقولة وكيفية وجودها بالعقل مما يجب ان يقع في علم ولا يقع في العلوم
المذكورة اذ قد ظهر من المقدمة الممهدة ان الجسم موضوع الطبيعي من حيث كونه مستعدا للحركة
والسكون ومن البين ان في الطبيعي لا يمكن ان يقع البحث الا عن اثبات وجوده وجوهريته
وان حقيقته هل هي مؤلفة من الهيولى والصورة اولا وكذلك لا يمكن ان يقع في الرياضي البحث الا عن
اثبات وجود المقدار والعدد لان بحثه عن احوال [illegible] المذكورة وكذا الكلام في المعقولات
الثانية والمكان ان يقال ان يبحث عن الامور المذكورة في علوم متعددة [illegible] لانه ان يقع
في علم واحد فلا بد ان يكون موضوعه امرا يحمل [illegible] على جميع احواله وعوارضه ولا يصلح لذلك الا الموجود
بما هو موجود وفي هذا العلم يبحث عن الامور المذكورة فموضوعه الموجود بما هو موجود هذا واما بعض الامور الصورية
التي ليست في مادة [illegible] والعقول المقدسة التي في مادة غير مادة الاجسام [illegible] الامور المفارقة
التي هي كمالات [illegible] في النفس [illegible] بعيدة عن التعلق
لان

لان هذه العبارات اعادة للعبارة التي ذكرها في موضوع المنطق فالظاهر ان المراد بالصورية هنا
المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق ولكن ذلك مما [illegible] بالسبب الكلام ويؤيده ذلك
انه وقع في بعض النسخ بدل الصورية المتصورة ووجه التعبير عن المعقولات الثانية بالامور المتصورة
كما افاده بعض الناظرين ان المعقولات الثانية صور حاصلة في النفس [illegible] قائمة
بالنفس والمراد بالمتصورة [illegible] المعقولة [illegible] وذكر ان الغرض
من المقدمة الممهدة تحقيق ان موضوعات العلوم التي هي غير الفلسفة الاولى والبحوث عنه فيها [illegible] وان الغرض
من ذكر ان البحث في الطبيعي ليس من حيث الوجود او من حيث انه جوهر بيان ان موضوع الجسم من حيث [illegible]
وليس الغرض من المقدمة بيان ان البحث عن الجسم من حيث الوجود والجوهرية اي اثبات وجوده وجوهريته
وعن وجود المقدار والعدد والمعقولات الثانية التي هي موضوع علم المنطق [illegible] فحاصل الدليل
ان هنا اشياء يحتاج الى البحث عنها كوجود الجوهر وجوهرية الاجسام ووجود المقدار والعدد ووجود الامور
التي ليست في مادة كذات المبدء الاول والعقول المقدسة والنفوس المجردة او في مادة غير جسمانية ككمالات
النفس وليس البحث عن هذه الاشياء في العلوم المذكورة اذ قد ذكر في المقدمة الممهدة ان المبحوث عنه في العلوم
المذكورة شيء [illegible] فهذا مقدمتان [illegible] الاولى منهما بقوله ثم البحث الى قوله
ليس يجوز ان يكون [illegible] والثانية منهما بقوله وليس يجوز ان يكون الى قوله ولكن ان يوضع لها
موضوع [illegible] المذكورة لا بد لها من علم [illegible] انه لا بد ان يكون
له جهة جامعة وليس الا الموجود ونحن نقول الظاهر من كلام الشيخ [illegible] ذلك البحث [illegible]
الى اثبات انه [illegible] من المقدمة الممهدة ليس [illegible] موضوعات

العلوم المذكورة بيان ان البحث في الطبيعي ليس محتاجا الى اثبات وجود الجسم واثبات جوهريته وانه
مولف بالحقيقة من الهيولى والصورة وفي الرياضي ليس محتاجا الى اثبات وجود العدد واثبات عرضيته وانه
هل هو مجرد في الوهم عن المادة ام لا ولما كان ذلك امرا نظريا متحققا ان موضوعات تلك العلوم اي
اشياء هي ذكر ان موضوع الطبيعي هو الجسم المحسوس باعتبار الحركة والسكون وان موضوع الهندسة المقدار
المجرد عن المادة في الوهم وموضوع الحساب العدد المجرد عن المادة وموضوع الموسيقى العدد الذي صار في المادة وكذا الباقي
لما كان يحتمل ان اثبات الموضوعات الثابتة لا يقع في المنطق مرة ظن ما ان هذه الموضوعات
هي موضوع المنطق ذكر ذلك ولعل من تأمل في الكلام لا يخفى عليه ان ما ذكرنا هو المراد ثم اشار
الى ان هذه الاثبات جميعها الا في الكلي والالهي اذ هي مقصودة بعد تمام البحث ثم في اخر الكلام بين ان هذه
الاثبات يقع في الالهي فان قلت ان الشيخ لم يذكر انه في الطبيعي لا يكون البحث محتاجا الى اثبات
وجود الجسم وجوهريته وكذا لم يذكر ان في المنطق لا يكون البحث محتاجا الى اثبات وجود المعقولات
الثانية قلت قد ذكر في ذيل تحقيق موضوع العلوم الرياضية انه ليس البحث فيها محتاجا الى اثبات
وجود المقدار والعدد وبيان انهما هل تجردان في الوهم عن المادة ام لا وذكر ذلك هناك [illegible]
واضح [illegible] ان [illegible] مطوي [illegible] اشار الى ان البحث في الطبيعي عن الجسم باعتبار
يقع وفي المنطق عن [illegible] البحث وقد ذكرنا ذلك [illegible] ولعلك لو تأملت لوجدت
في كلام الشيخ [illegible] قوله [illegible] ان البحث محتاج [illegible] ذكرناه من ان
تلك المعقولات مطوية في [illegible] واضح [illegible] ان [illegible]
الامور التي ليست في [illegible] سبحانه والعقول
والنفوس

والنفوس المجردة وجعل قوله او هي في مادة الاجسام تعبيرا عن كمالات النفس ما ذكرنا من ان ذلك بعيد
عن سياق الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام واما قوله في الشفاء انه اذا كان وجود الحكمة الكلية في العلوم
المذكورة مقصودة [illegible] في [illegible] قوله ثم البحث كان قوله وليس يجوز ان يكون من جملة العلم
تكرير [illegible] ما ذكرنا فجوابه اما [illegible] قوله وليس يجوز ان يكون من جملة العلم وانه لا يلزم
التكرار وزعم صدر المحققين انه يمكن ان يكون هذا الكلام اعني قوله ثم البحث [illegible] منتهيا الى غير المنهج الاول
والفرق بينه وبين المنهج السابق ان المنهج السابق كان من جهة اثبات موضوعات سائر العلوم الحكمية
غير الفلسفة وان موضوعاتها انما تثبت في علم اخر هو فوقها وهيهنا [illegible] لظهور ان وجود تلك الموضوعات
الكلية لا بد ان يكون مطلوبا في علم هو فوق سائر العلوم وهذا المنهج [illegible] ان ههنا امورا اعراضا
وجودها وهيئاتها ولا يقع بيان وجودها وهيئاتها الا في علم غير تلك العلوم الجزئية وهو علم لا بد
ان يكون موضوعه اعم الاشياء وما ذاك الا العلم الكلي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق
انتهى كلامه واذا ما قلت فيما ذكرنا في رد كلام الفاضل الخراساني عرفت ما في هذا الكلام فتأمل وقد
اعترض عليه بعض الفضلاء بان الامور التي ذكر انه لا بد من اثبات وجودها وهيئاتها وقد ذكر الشيخ في المنهج
ليس الا موضوعات سائر العلوم الحكمية سوى الجوهر الذي كانه اورده استطرادا [illegible]
هذا [illegible] فحينئذ يكون هذا اوجها اخر غير السابق فاما ما اجاب الفاضل الخراساني عنه بان موضوعات
سائر العلوم الحكمية ليس ان الجسم من حيث الحركة والسكون والامر اخص منه وهي موضوعات
العلوم المندرجة تحت العلوم الطبيعية والعدد والمقدار والامر اخص منه وموضوع العلوم الحكمية والمنطقية
ومما ذكر الشيخ في هذا المقام البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر وعن الجسم بما هو جوهر

دعن الامور الصورية التي ليست في مادة او هي في مادة غير مادة الاجسام يعني المبدأ الاول والعقول
والنفوس المجردة وكمالات النفوس وليس شيء من ذلك موضوعات العلوم المذكورة ففيه
بحث لان المذكور هنا هو موضوعات العلوم المذكورة يعني الجوهر اذ المذكور هناك الامور
الصورية التي ذكرنا ان المراد منها المعقولات الثانية وهي موضوع المنطق والعدد الذي
هو موضوع بعض العلوم التعليمية والمقدار الذي هو موضوع بعض اخر منها والجسم الذي هو موضوع
الطبيعي باعتبار استعداد الحركة والسكون ومعنى اثبات موضوع الطبيعي اثبات
وجود الجسم لا اثباته بالحيثية المذكورة حتى يمكن ان يقال المذكور هنا الجسم والموضوع
للطبيعي الجسم من حيث الحركة والسكون واعترض اصحاب الحاشية التي ذكرناها لا يتم اذ
لا يلزم من عدم امكان اثبات موضوع كل من علم فيه نفسه ان يكون في علم اعلى بل يجوز
ان يكون في علم آخر فبمجرد ذلك اذا حمل كلام الشيخ عليه ايضا لا يلزم ان يكون اثبات موضوع
كل منها في علم اعلى الا ان يضم اليه ان موضوع كل منها لا يمكن ان يكون من عوارض موضوع
الآخر واي حاجة الى ذلك لو امكن توجيه الكلام بحيث لا يحتاج الى ذكر ذلك وبهذا التقرير يندفع
ما اورده الفاضل المحشي عليه من ان وجه ذلك ان موضوع الطبيعي مستقل لا يثبت
وجوده في الطبيعي ولا في العلوم تحت الطبيعي لان البحث منها اخص من ذلك ولا في سائر العلوم
المذكورة كالرياضيات وغيرها وليس علم آخر غير هذه العلوم وكذا الكلام في الرياضيات
وغيرها انتهى وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا من جملة العلم بما هو
وجوده في المحسوسات فهو اذن من جملة العلم بما هو وجوده مباين لها الجوهر فان
ان

ان وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة والا لما كان الا جوهر محسوس اما العدد فقد يقع
على المحسوسات وغير المحسوسات فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار فلفظه
اسم مشترك فيه يقال لمقدار فيعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال
له مقدار ويعني به كمية متصلة تقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق
بينهما وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق
المادة فانه مبدأ ايضا لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدأ الوجود ما لم يجز ان يكون
متعلق القوام به بمعنى انه مستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات تستفيد منه
القوام فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك فان الشكل
عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسمانيا وحصولها طبعا متناهيا فان الحدود تحت
المقدار من جهة استكمال المادة به ولزومه من بعده فاذا كان كذلك لم يكن الشكل موجودا
الا في مادة ولا عن اولية لخروج المادة الى الفعل واما المقدار بالمعنى الآخر فان فيه نظرا
من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر في وجهه اي انحاء الوجود ومن اي اقسام
الوجود فليس هو ايضا بحث ايضا عن معنى متعلق بالمادة فاما موضوع المنطق من حيث ذاته
فظاهر انه خارج عن المحسوسات يريد ان لوكيد ما ذكره من ان الابحاث المذكورة لا تقع
في العلوم المذكورة ويبين بهذا الوجه على ان الامور المبحوث عنها في الطبيعي والرياضي
امور مادية محسوسة وان جوز الوهم بعضها عن المادة والبحث عن الامور التي ذكرنا
ان البحث عنها يجب ان يقع بالاعتبارات المذكورة لا يجوز ان يكون من مسائله

العلم والبحث بل الدعن الامور التي ذكرنا ان البحث عنها يجب ان يقع باعتبارات
بالمحسوسات ولاجماع وجودها في المحسوسات وان تجردها الوهم عنها فلا يمكن ان يكون
البحث في العلوم المذكورة وكذا الكلام في المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق
ولا يعرض في هذا الوجه لكون الجسم لما كان موضوعا للطبيعي فلا يقع البحث عن وجوده
وتحقيق حقيقته في الطبيعي وكذا الكلام في نظائر ذلك فكانه قطع النظر عن الامر المقرر فيهم
من ان البحث عن وجود الموضوع مما لا يقع في العلم الذي هو لشيء موضوع له وتعلق به
الابحاث مما ينبغي ان يقع في علم ولما لم يكن جائزا ان يكون ذلك البحث في جملة
العلم بالامور المادية او تحصيله في الاكثر فلا يقع في العلوم المذكورة فلا بد ان يقع
في علم آخر وعلى هذا فلا يجاب لان يقال قد ذكر الشيخ في اول الطبيعيات ان الطبيعي
يبحث عن الجسم باعتبار كونه مستعدا للحركة والسكون لا باعتبار انه موجود او جوهر
او مؤلف من الهيولى والصورة فقد علم منه ان هذه الابحاث لا يقع فيه وكذا لما ذكر ان
في العلوم الرياضية يبحث عن المقدار بما هو كذا اظهر منه ان البحث عن المقدار ليس
من الجانب الآخر فلا يقع هذه الابحاث فيها فلا حاجة الى ايراد هذا الكلام لان الغرض
منه دفع التوهم وقد اندفع بما ذكر سابقا وما ذكرناه هو تحرير ما قال بعض
الناظرين من ان ما ذكر على عدم جواز وقوع الابحاث المذكورة في العلوم المذكورة باعتبار
ان البحث عن الموضوع وعن مقوماته لا يقع في العلم الذي هو لشيء موضوع له لكن ارادة
ان يستدل على ذلك بوجه آخر فاورد هذا الكلام لانه يظهر منه ان هذه الابحاث ليس
عن المحسوسات

عن المحسوسات وما يتعلق بها والمذكور في العلم المذكور من الابحاث يجب ان يكون متعلقا
بالمحسوس وقال الفاضل الجرجاني انه كما دل ما ذكر سابقا الزاما بالنظام ما ثبت في البرهان
انه ليس الابحاث في العلوم المذكورة كذلك دل ايضا على ان الابحاث المذكورة امور خارجة
عن اثبات عوارض موضوعات تلك العلوم فلا يصح البحث عنها فيها ولم يره على
ذلك بناء شيئا يعتد به على ما حررناه واما قوله السؤال غير متوجه على الشيخ
على ما نبه كلامه فقد عرفت ما في تفسيره وربما يجاب ايضا عن السؤال بان غاية
ما ثبت من الدليل السابق ان البحث عن وجود الجسم ومقوماته لا يجوز ان يكون في
خصوص الطبيعي وكذا البحث عن المقدار ومقوماته في خصوص التعليمي وبالعكس فاراد
ابطال ذلك الاحتمال حتى يثبت المطلوب فاورد هذا الكلام لابطال ذلك الاحتمال هذا كلامه
واعترض عليه فاضل الجرجاني بان احتمال كون البحث عن موضوع الطبيعي في التعليمي
وبالعكس لا يلتفت اليه هناك ايضا يتحقق بان قال ان المذكور سابقا لعيان غير مفرد
العلوم المذكورة ويدل ذلك بالنظام ما ثبت في البرهان انه لا يبحث في تلك العلوم
عن هذه الاشياء ولا يظهر لي وجه انه لا يظهر مماس مع النظام ما ذكر في البرهان لبطلان هذا
الاحتمال اذ غاية ما يظهر مما سبق تعيين موضوعات العلوم المذكورة وما ثبت
في البرهان هو ان في كل علم لا يبحث عن موضوعه ولا ادري كيف يظهر من
ذلك المقدمتين بطلان هذا الاحتمال وعلى تقدير ان يظهر ذلك مما ذكر فلا يظهر ذلك
مطلوب البحث اذ ليس مطلوبه الا ان يجرد ما ذكره الشيخ في اول الفصل لا يدل على ذلك

بل لا بد من استیناف بیان لذلك او رجوع الی ما ذکر سابقا فی البرهان والاول
ردی لان ذلك دال علی قدمة العلم وادخل فی الشفقة علی المتعلم هذا ولیرجع الی شرح
مقصود الشیخ قوله لا یجوز ان یکون من جملة العلم بالمحسوسات اشارة الی انه لا یجوز ان یکون
تلك الکاثرة داخلة فی العلم الطبیعی وقوله ولا من جملة العلم الذی وجوده فی المحسوسات
ای من جملة العلم بما هو بحسب وجوده الخارجی فی المادة اشارة الی انه لا یجوز وقوع تلك
الکاثرة فی العلوم الریاضیة وقوله اما الجوهر فظاهر هو استدلال علی ان
الجوهر بما هو جوهر ای مع قطع النظر عن خصوصیة کونه جسما او عقلا مثلا غیر متعلق
بالمادة اذ لو کان الجوهر بما هو کذلك لم یمکن وجود جوهر غیر محسوس هف واذا کان
الجوهر بما هو غیر محسوس فیکون البحث عنه وعن وجوده بحثا عما هو لیس بمحسوس ولا فی محسوس
فلا یجوز ان یقع مثل هذا البحث فی الطبیعی والریاضی وکان الظاهر ان یذکر الجسم ایضا
ویبین ان البحث عن وجوده وجوهریته لیس بحثا عما یتعلق بالمحسوسات فلعل الشیخ
لم یذکر ذلك اذ بعد بیان حال الجوهر یعلم منه حال الجسم ایضا بالمقایسة دال علی ان
الجسم یتعلق بالمادة من حیث ذاته وقوله اما العدد فقد یقع له فهو اشارة الی الاستدلال
علی ان العدد بما هو عدد غیر متعلق الوجود بالمحسوسات واما قوله واما المقدار فی هو
اشارة الی ان المقدار بما هو غیر متعلق بالمحسوسات وبیان ذلك یستدعی تقدیم
مقدمة هی ان لفظ المقدار مشترك بین امرین فتارة یقال المقدار ویعنی
به البعد المقوم للجسم الطبیعی اعنی الصورة الجسمیة وتارة یقال المقدار ویعنی به الکم
المتصل

المتصل القار الشامل للخط والسطح والجسم التعلیمی وقد مر الفرق بین المعنیین فی کلام الشیخ
فی الفصل الرابع من المقالة الثانیة من فن قاطیغوریاس وحاصل ما ذکر الشیخ هناك
فی بیان هذا الفرق وهو ان المعتبر فی کون الجسم جسما هو کونه بحیث یقبل الابعاد الثلاثة المتقاطعة
علی زوایا قائمة وهذا المعنی لا یختلف فیه جسم جسما بل اذا کان هناك جسم وجسم کیف
ما یفرض بان احدهما یقبل بالفعل بعدا واحدا واثنین او ثلثة او ان الابعاد هذا اصغر والابعاد
هذا اکثر فالجسم بما هو بحیث یقبل الابعاد الثلثة هو الجسم المطلق الطبیعی وما هو یتقدر بمقدار
الی ما هو ومن حیث یفصل ثلثة ابعاد ویعینها او هی موجودة فیه بالفعل ان امکن هو عرض
من باب الکم وبعد هذه المقدمة یقول معلوم ان المقدار بالمعنیین المذکورین غیر مفارق
عن المادة ولکن المقدار بالمعنی الاول اعنی بمعنی الصورة المقومة للجسم الطبیعی لما کان مبدئیة
لوجود الاجسام الطبیعیة فلا یجوز ان یکون متعلق القوام بالاجسام الطبیعیة بمعنی انها یستفید
منها القوام کما هو شأن الاعراض بالنسبة الی الاجسام الطبیعیة بل لما کانت الصورة
مبدأ لوجود تلك الاجسام الطبیعیة فهی یستفید منها القوام واذا کانت الصورة
بالنسبة الی الاجسام الطبیعیة کذلك فلا یکون متعلق القوام بالمحسوسات وهذا معنی لقوله و
ولکن المقدار بالمعنی الاول الخ وافاد صدر المحققین قدس سره ان الصورة مبدئیة
بالنظر الی الاجسام من اربعة وجوه فانها صورة مقومة لوجود الهیولی الاولی کالعلة الفاعلیة التی لانها
شریکة العلة للهیولی وهی علة الصوریة للجسم بما هو جسم ومقومة لماهیته وهی بالقیاس الی الاجسام الطبیعیة النوعیة
علة مادیة وبالقیاس الی الصور النوعیة مادة فهی علی کل حال مبدأ من مبادی الاجسام والاعتبارات یمتنع ان

يكون متعلق القوم لشيء من المواد المحسوسة كيف وقد اشار بعض الجهات المتقدم عليها الى ان بهذا الوجه من العقد
انتهى كلامه قدس سره واما قول الشيخ وليس الشكل كذلك في كلامه لدفع ما ربما يتوهم انه لا لازم من مبدئية شيء
لشيء ان يكون متعلق القوام بذلك الشيء فلا شك في كون الشكل متعلق القوام بالمحسوس مع ان له
مبدئية بالنظر الى الجسم لان له دخلا في تقاضي الجسم الا ان الشيخ يريد ليس كذلك اي ليس الشكل مبدئيا بالنسبة
الى الجسم فان الشكل يعرض المادة بعد تحققها متشابهة وجملة وقبولها على متشابهها فانه لو فرض ممكن
تحقق الجسم في الخارج غير متشابه لما عرض له سطح وشكل ليس بمتشابه ايضا ولو فرض حقيقة الجسم على انه لم يكن
متشابها لم يكن متشابها لم يكن حسيا فانه يمكن فرض جسم غير متشابه فان كان الشكل متاخرا عن وجود الجسم بهذه
المراتب المذكورة لم يكن غير اولية لخروج الجسم عن القوة الى الفعل فالنقص باطل مندفع وقوله واما المقدار
بالمعنى الحقيقي فهو اشارة الى ان البحث عن المقدار بالمعنى الاخر باعتبار وجوده ليس بحثا عن معنى متعلق الحركة
وذلك ظاهر واما قوله فاما موضوع المنطق فهو اشارة الى الامور الصورية التي عبر عنها بما يقابلها من موضوع
المنطق يعني المعقولات الثانية داخل خارج المحسوسات ولما كان ذلك ظاهر الحاجة الى بيانه حكم الشيخ
بالظهور واما قاله الفاضل الجرجاني في هذا المقام من ان الشيخ لما ذكر في قوله ثم البحث عن اشياء لم
يمكن لها تعلق بالمحسوسات بين ذلك واستدل عليه وكان موضوع المنطق من جملة ذلك ايضا لكنه
ولم يذكر هناك ساهيا لذلك فذلك غير مشتبه على ان المراد بالامور الصورية ليس المعقولات الثانية وقد عرف
انه قال صدر المحققين قدس سره الاول تقدم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجواهر المسكون فخلا في الوجه
الاول الذي سنذكره معنى ان موضوع سائر العلوم انما يبحث عن حيثيتها وجهاتها في علم آخر حيثيتها
هو العلم الاعلى قد ذكر موضوع المنطق سابقا على قوله ثم البحث حيث قال والعلم المنطقي كما

تمت

ممست فهذا كان موضوعه المعاني المعقولة فيعلم قدرا ان يكون قوله ثم البحث عن الجوهر حيث هو جوهر فهذا ذكر في الوجه
موضوع المنطق ولا ادري لماذا قال ذلك قدس سره فتغير في معنى هذا الكلام ثم قال قدس سره وكان الشيخ اراد بيان وجه
اخر مثلا اثبات العلوم الالهية حتى موضوعها الذي ليس موضوع المنطق وهي المعقولات الثانية حيث جعله من الاشياء التي يقع البحث عنها وجوده
وان وجوده ليس الا في العقل والحكم بالبحث عنها عن هذه الجهة في علم المنطق فلا البحث عن وجود الموضوع في العلم لا يقع في ذلك العلم
كلام مراده ان في علم موضوعه المحسوس كالطبيعي والرياضي لانهما غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا بد ان يقع في علم غير هذين العلم
النظرية وليس الا العلم الالهي وان حيث سابقة لانه اذا كان عدم جواز البحث عن المعقولات الثانية في الطبيعي والرياضي
باعتبار انها غير محسوسة يكون اثبات ان البحث عنها يجب ان يقع في علم اخر غير هذين العلمين مثل ايجاب ان البحث عن الله
الذي ذكر بان الجبار المحسوس وغيرهما يجب ان يقع في هذين العلوم والاوجه اذا من المعقولات عن هذه الامور وجعل
ان البحث عن المعقولات الثانية لا يمكن ان يقع في هذين العلوم باعتبار المذكور بمعنى اخر اثبات موضوع هذا العلم في
ذلك قدس سره علم بان قال واردي بحقيقة الحال ثم انه اعترض لموضوع المنطق ولحاجة فانه قد ذكر في اول الفصل موضوع
عندهم الا على طريقه المطلب فيبين ان اثبات يقع في العلوم العلم الذي يتعلق بالذي لا يتعلق وجوده بالمحسوسات
ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك يكون هي كلها حالاته وعوارضه الا الموجود فان بعضها جواهر وبعضها
كميات وبعضها مقولات اخرى وليس يمكن ان يعمها معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود لما ثبت بالدليل فمن هذه
الابحاث يعني البحث عن الجوهر بما هو موجود وجوهر وعن المقدار بما هو موجود والمعاني المعقولة التي هي موضوع
المنطق من جهة وانها ابحاث لا يتعلق لها بالمحسوسات ثم ان هذه الابحاث لا يمكن ان يقع في هذه العلوم
المذكورة وقد ثبت سابقا ان هذه الابحاث لا بد ان يقع في علم من العلوم فيجب ان يقع في علم يبحث
عما لا يتعلق له بالمحسوسات وما هو الا الالهي ولا بد ان يكون موضوعه امرا يمكن ان يكون هذه الامور المبحوثة

عنها من عوارضه الذاتية وليس يصلح لذلك الا الموجود بما هو موجود فان تلك الامور بعضها جوهر
وبعضها من مقولة الكم وبعضها من مقولة الكيف كموضوع العلم الطبيعي وليس معنى من المعاني يمكن ان يعمها
الا حقيقة معنى الموجود بما هو موجود فيجب ان يكون هو الموضوع لهذه الصناعة فهذا بيان من جهة ان
موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود ويبحث عن عوارضه بما هو هو لا بشرط كونه واجبا او جوهرا
او عرضا او غير ذلك من الخصوصيات وثبت بما افاده الشيخ هذا وقد اعترض عليه بان يكون
بحسبه الصفات المحمولة وان يكون اسما عاما من جهة والاول هو الاولى وقد اشتهر معنى قول
وانما قال المحقق لخروج المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالامكان العام والشيء والامتناع والاعدام
فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال اعيان الموجودات في شيء كذا افاده صدر المحققين
قدس سره وتفصيله ان الامور المذكورة المبحوث عنها امور محققة والامور المحققة لا يمكن ان يكون حالات
وعوارض لمعنى غير محقق فلا بد ان يكون حالات لمعنى عام محقق وليس هو الا حقيقة معنى الموجود لانه محقق
بذاته وغيره انما يصير محققا به فلا يرد عليه ما قيل لكن ما ذكره لانه لا فرق بين الموجود وما ذكره من الامور
اذ الجميع من المفهومات الاعتبارية وبحسب الذات موجود مع انه لو سلم ان معنى الموجود اعتباري كما زعمه
هذا القائل يمكن ان يجاب عنه بما ذكره بعض المحققين من الفرق بين مفهوم الموجود وبين مفهومات
سائر الاشياء الاعتبارية وهو انه وان كان الجميع اعتباريا ولكن سائر المفهومات غير الوجود ليست من حقيقة
بل امور اعتبارية محضة وهو حينئذ صرف ولا يكون الموصوف بها موجودا محققا بخلاف معنى الموجود فانه
ليس اعتباريا صرفا بل الموصوف به موجود متحقق فهذا الفرق وانه هو المراد وانما قاله هذا القائل
في بيان غاية هذا العلم وهو انه لعله اراد بالمعنى المحض المعنى الذي كان تصوره وثبوته معلوما
محققا

محققا بالبديهة حتى يصلح ان يكون موضوعا لهذا العلم كما اشار اليه الشيخ حيث قال ولا غنى عن تعلم حقيقة
اذ كانت خيرات فيه لان معلوم الشيء بين لذلك علم الا انه موضوع بحث هو الموجود مع الكمال في هذا العلم
ولذلك قد يوجد ايضا امور يحتاج الى تحقيقه ويتحقق في النفس وجوده في العلوم الجزئية وثبوته
معلوم تحققا بالبديهة وليس ولا واحد من العلوم يتكفل الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير بما هو
كثير والموافق والمخالف والضد وغير ذلك فبعضها يستعملها استعمال الفقط وبعضها انما يأخذ حدودها
ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم الجزئية وليست من الامور التي يكون
وجودها الا وجود الصفات للذوات ولا ايضا هي من الصفات التي تكون لكل شيء فيشترك كل واحد
منها شيء كالكل شيء ولا يجوز ان تختص بمقولة ولا يمكن ان تكون من عوارض شيء الا الموجود بما هو موجود
لما بين ان موضوع هذه الصناعة هو الموجود بما هو موجود شرع في بيان ان موضوعات العلوم المذكورة انما تثبت
وجودها وتحقق حقيقتها في هذا العلم وقد تقرر عندهم ان كل علم يبحث عن عوارض موضوعه ومن ضروريات
العلوم المذكورة لا يكون من عوارض شيء الا الموجود بما هو موجود اولا ان يثبت المطلوب بوجه خاص وهو انه
يبحث في هذا العلم لاثبات الامور لا يمكن ان يكون من عوارض شيء الا الموجود بما هو موجود اولو كانت من عوارض
واحد من موضوعات العلوم وغير الواجب ان يكون واحد من العلوم غير هذا العلم يتكلم فيها وليس كذلك
فيجب ان يكون موضوع هذا العلم الموجود بما هو موجود لما عرفت من ان في كل علم يبحث عن عوارض موضوعه
وقال سيد المحققين نور الله مرقده الفرق بين هذه المباحث والمباحث التي هي ان المذكور في ان يكون
حمل الامور موجودة بالاستقراء سواء كان وجودها وجود الجواهر او وجود الاعراض وسواء كان الموجود
عرضا خاصا او عرضا عاما واما المبحوث عنه المذكور في هذا الوجه فهو حمله امور عرضية وجودها

وجود موضوعاتها بعينه لكن النفس تجده دونها وتحققها بان شيئا غيرها من الموجودات والفرق بينها وبين
سائر الاعراض ان وجودات سائر الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها وان هذه الامور
فوجوداتها في انفسها هي بعينها وجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجدان الوجود نفس
وجود الموضوع في كل من هذه الامور وجودها وجود الموضوع لا ان نفسها وجود الموضوع لان انها ليست
غير الوجود بخلاف الوجود اذ حقيقته لا تتعدى كلامه ودعت حينئذ ان هذا الفرق لا يلائم ما ذهب اليه الشيخ
من كون الوحدة من الاعراض الخارجية كما ان الاتصال الطولي واما ما يشير عليه قدس سره من ان الفرق الذي
ذكره لا يتم فيما بين هذه الامور التي اوردها الشيخ هنا وبين موضوعات المنطق التي لعدها في الوجه الثاني
لان موضوعات المنطق ايضا امور اعتبارية انتزاعية فيندفع بان هذه الامور موجودة في الخارج لعاني وجود
موضوعاتها والمغايرة بينها وبين موضوعاتها بحسب وجودها العقلي بخلاف المعقولات الثانية فانها
من عوارض الامور الذهنية التي هي كذلك لا يوجد في الخارج اصلا لان ظرف صحة الوجود الذهني محالها
وخارج في اتصاف الموضوع بهذه الامور واما ما اورده الاتصال الطولي مع هذا الكاتب بقوله فلعل
الشيخ [illegible] الذي ذكره من جهة ذكر المنطق في صريح الوجه بل اخر الكلام [illegible]
مرارا [illegible] مع انه لا ينفع في دفع الايراد والاشكال انه ذكر المنطق تبعا ولا به من الرجوع الى بيان
مقصود الشيخ بقوله بحسب التحقيق وبعده في التعقل يحكم بعلم النفس باخذ حدودها بل اي
محققة في الواقع ام لا والغرض ان هذه الامور بحسب البحث عنها والعلم بها داخله ومشتركة في العلوم
معناه بحسب استعمالاته ولكن لا يتوهم احد من العلوم البحث عنها عن وجودها وحدودها معه ودالك
لان بعض العلوم المستعملة فقط من غير بيان حدودها واثبات وجودها اي حقيقة الوجود او وجود ام جوهري
او وجود عرضي

او وجود عرضي كالعلوم الطبيعية والعلوم العملية وغيرها وبعض اخر منها متكفل في حدودها ولا يتكلم في اثبات
وجودها بخو وجودها كالعلوم الرياضية كالحساب والهندسة مثلا يبحث عن حد الواحد والكل والجزء
ببيد العدد مثلا قال صدر المحققين قدس سره المراد انه يقع استعمالها في كل واحد من
العلوم بوجه من وجوه الاستعمال اعم من ان يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم او من المقاصد
فيه او لا بل او لا ذاك بل يقع الادعاء ان استعمالها في بيان بعض المقاصد والغرض ان هذه الامور ليست مما يبحث عن
عوارضها وبيان وجوهها حتى يكون البحث عنها في شيء من العلوم بحسب البحث عن وجودها وحدودها في شيء من العلوم الجزئية
لكنها من العوارض المخصوصة بموضوع ذلك العلم لان المحمولات في كل علم ليس يكون من خواص موضوعه لكن ليس
شيء من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص بشيء من هذه الامور فلا بد ان يكون موضوعها من تلك الكلية امرا عاما وهو العلم المتكفل
باثبات وجودها والحكم جهاتها هو العلوم الاعلى هنا ومراده قدس سره بجملة الوجهين الاخرين مما ذكر الشيخ بقوله فبعضها
يستعملها استعمالا فقط وبعضها باخذ حدودها ولا يبحث بهذا الفرق من سابقا بقوله ثم لا يتكلف شيء من العلوم
الجزئية بما ذكر للحقائق بقوله والعلم المتكفل باثبات وجودها الخ اذ الغرض منهما ان البحث عن حدودها ووجودها
معا لا يقع الا في هذا العلم ولا في هذا الكون لبعض العلوم الجزئية يتكلم في حدودها فقط كما يظهر من قوله لا يتكلف
شيء من العلوم الجزئية بالبحث عنها حتى عن هذه الحيثية المذكورة بل باحد الوجهين الاخرين فاندفع ما قيل عليه من انه لو اريد
باحد الوجهين ما ذكر الشيخ لكن ما يقابل في كلامه الاخرى ولا حاجة في دفع الشك الى ما ذكره الناقل من انه لعل المراد من
بالبحث عن الحد وعن الحد الحقيقي والذي ذكره الشيخ يكون من الشرح التحديد المتعارف ومراده بيان ما يكون من الاجزاء و
تحقق جهاتها بالبرهان فهذا الى هذا ان في بعض العلوم يعرف هذه الامور المذكورة لكن لا يثبت بالبرهان ان الاجزاء
كذا وقوله وليست عوارض خاصة بشيء منها ان هذه الامور المذكورة ليست من العوارض الذاتية الخ

بواحد من موضوعات العلوم الحكمية على التفصيل والرياضي والمنطق والعلوم العملية باسرها وبهذا يظهر وإذ لم يكن بعد الأمور
لكن ذلك فامكن أن يقع البحث عنها في شيء من تلك العلوم قوله وليست من الأمور التي الخ معناه أن هذه الأمور ليست
مما وجودها غير وجود الصفات للذوات والمراد بالصفات الأمور التي لا يمكن أن يقوم بنفسها بل لا بد لها من موضوع
يقوم بها ووجدها في الخارج إن هذه الأمور موصوفة وليست من الذوات القائمة بنفسها في الأعيان فلا تصور
الحمل موضوعا لعلم ويبحث عن أعراضها الذاتية إن كانت حملها عوارض ذاتية وإلا إن لم يكن لها عوارض
ذاتية أو لا صطلاح لأن البحث عنها حينئذ [illegible] وليست [illegible] من الصفات [illegible] الأولية [illegible] المختار
بقوله واحد حتى لا يمكن البحث عنها أيضا إذ وجودها في المقدر من غير وجود الذوات التي [illegible] أو قراد
تلك المقولة فالبحث عن الذوات يحث عنها فلا حاجة إلى الاستيناف بحث عنها وليست أيضا من العوارض
الخاصة موضوعات العلوم الجزئية حتى يقع البحث عنها في تلك العلوم فان من عوارض الموجود بما هو موجود ولما كان
البحث عنها يقع في هذا العلم لموضوعه يجب أن يكون الموجود بما هو موجود [illegible] من أن البحث في كل علم
لم يكن من عوارض موضوعه هذا ويمكن أن يكون المراد من قوله ولا يجوز أن يكون مقولة أنها لا يمكن أن يكون من العوارض
الذاتية لمقولة خاصة غير المقولات التي جعلت موضوعا لبعض العلوم وتكون الغرض من نفي توهم أنه يجوز أن يكون تلك
الأمور من عوارض مقولة خاصة من المقولات التي لم تجعل موضوعا لعلم ويبحث عن تلك الأمور في ذلك العلم ونفي أن
يكون من العوارض التي لبعض المقولات التي جعلت موضوعا لبعض العلوم ظاهر من قوله وليست عوارض خاصة
بشيء من موضوعات العلوم الجزئية وقد ظهر من هذا أيضا أنه لا يمكن أن يقع البحث عنها في المنطق
والعلوم العملية قال الفاضل الحكيم الغرض من هذا الكلام إلى آخر البحث إثبات أن هذه الأمور من
الأعراض الذاتية للموجود المطلق فلا بد أن يكون موضوع العلم الذي يبحث عنها هو الموجود المطلق وبيان ذلك

موقوف

موقوف على مقدمات أولها أن هذه الأمور موضوعات عارضة للأشياء وهذا ظاهر وثانيها أنه لا يجوز أن يكون البحث
عنها في العلوم الجزئية المذكورة لأن كل علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية المختصة بموضوع ذلك العلم وهذه
الأمور ليس من هذا القبيل وإليها يشير بقوله وليست عوارض خاصة وثالثها أنها ليست من الأمور الاعتبارية الانتزاعية
التي قلت الحاجة إلى البحث عنها وهي بمنزلة الكبرى لقياس الحملي [illegible] وإليها يشير بقوله
من الأمور التي يكون وجودها [illegible] الأمور العارضة ليست من العوارض التي يكون وجودها غير وجود [illegible]
للذوات بل يكون اعتبارية فإن وجود الأمور الاعتبارية ليس وجودا [illegible] للذوات بل [illegible] وإن كان
ماهياتها غير الذوات ورابعها أنها ليست من الصفات المعلولة المشتركة بين كل شيء كالشيئية والممكنة العامة
حتى لا يكون حاجة إلى البحث عنها ولا يكون مطلق في علم ما وإليها يشير بقوله ولا هي من الصفات وخامسها أنه لا يجوز
أن يكون مقولة حتى لا يصح أن يكون الموجود المطلق موضوعا لها بل تلك المقولة ولا يجوز أن يكون من العوارض
الخاصة شيء لا الموجود المطلق وعينه هذه أهم الكلام [illegible] الشيخ
ولا هي من الصفات التي يكون لكل شيء كثيرة [illegible] إذ الصفات العامة يكون أمورا اعتبارية وقد بين
أن هذه الأمور ليست أمورا اعتبارية مطلقا بقوله وليست من الأمور التي يكون وجودها الا وجود الصفات فان
المراد من هذا البعد وكان [illegible] هذا الفصل نفي أن يكون هذه الأمور من الأمور الاعتبارية بقصد إبطال كونها
من الأمور الاعتبارية مطلقا لا يكون كثير فائدة في إبطال أنها ليست نوعا خاصا من الأمور الاعتبارية غير الاعتبارية
العامة وهذا ظاهر وقال صدر المحققين في شرح الغرض من هذا الكلام [illegible] والتالية
ودفع التوهمات المتعلقة بالحق أي ليست مما لا يحصل الا وجود الذوات التي [illegible] المجردة
[illegible] حتى لا يفتقر إلى استيناف بحث عنها [illegible] لأن البحث عنها [illegible]

لان البحث عنها عن احوالها على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لانك
قد علمت انها من جملة الاعراض والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشأ هذا التوهم هو كونها من
الامور الاعتبارية التي ليست لها وجود خارجي عن وجود الموضوعات والذوات فتوهم انها
عين تلك الذوات وقد مر الفرق بينها وبين سائر الاعراض بان وجود سائر الاعراض غير وجود
موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في الخارج لكنها غيرها في
الذهن لانها من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود على ما حققه غير الشيخ على الحكم بلزومها من الذات
اي الذوات بعينه لعبارة شيء اياه يكفي في ثبوت شيء منها انك من الراي غير وجود الذوات في اي
طرف كان وباعتبار كان لان ليس للعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود الذوات انتهى
كلامه دام ... ان الوحدة عند الشيخ من الاعراض الخارجية فكيف يعبر كلامه بما ذكره لا سيما ثم
المشاء والشفاء قريب من كلامه وبهذا يظهر ان الحكم بوجود الاشياء الذي ذكره في كلام الشيخ على الاطلاق محتمة
هذا فظهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر مشترك لجميع هذه وانه يصلح ان يكون الموضوع
لهذه الصناعة لما مر بيانه قد يأتي في المنهاج الكتاب في هذا العلم من شأنه الكثير كالجوهر
بما هو جوهر وبحدوده والمقدار والعدد بما هما موجودان وعن المعقولات الثابتة بما هي في ذاتها مقولة
موجودة وكذا عن الوحدة والكثرة وما يشابههما من الصفات والعوارض وبين ان الامر المشترك بين
جميع هذه الامور ليس الا الموجود بما هو موجود وانه يصلح ان يكون الموضوع لهذه الصناعة لما فيه
من الدليل وانما ذكره ليعطف عليه قوله ولانه غني عن تعلم الخ اي الوجه ان يكون الموجود
بما هو موجود موضوعا للعلم الالهي لما تقدم من الدليل ودليل آخر وهو اما ما في قوله الفصل الاول
من ان

من ان قوله ولما ظنناه اشار الى قوله وليس يمكن ان يعينها معنى محصول الا حقيقة معنى الموجود ولكن قال وقد عرض
هنا بان حكم الشيخ بوجوب كون الموجود بما هو موجود موضوعا لهذه الصناعة ينافي ما تقرر في البرهان من ان موضوعه
الواحد حسب ما ذكر هناك ولان الموجود والواحد ... جميع الموضوعات فيجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما
الى آخر ما فصلناه سابقا والجواب ان حكمه في البرهان يمكن موضوع هذا العلم الموجود والواحد باعتبار انهما قال
فالموجود بما هو موجود وجهة والواحد بما هو واحد موجود فجعله موضوعه شيء وجهة ولا تغاير بالحال فان ابطال موضوعه
الموجود والواحد او ابطال موضوعه الموجود او ابطال موضوعه الواحد فلا حاجة الى ما قيل في دفع الشبهة من ان غرض
الشيخ هنا ليس الا بحث حقا ان يكون الموجود موضوعا لهذه الصناعة على ما يجيء ... ان الموجود اولى بالموضوعية
من الواحد ونحوه وان كان ... لكون الموضوع هو الواحد ونحوه فما ذكره في البرهان محمل على سبيل ... وما
هنا على سبيل الاتحاد انتهى نعم يرد هنا ان كلام الشيخ ووقوع الشبهة بين ما ذكره في البرهان من جعل هو ان كلهم
بين ان الواحد بما هو واحد من الامور المبحوثة عنها في هذا العلم فلا يكون موضوعا له اذ يعترف الشارح به من
الموجود والواحد امر لم يحسن وقد حكم في البرهان بكونه موضوعا ولك الجواب عنه بانه لما كان الموجود والواحد
متساويين في العموم والواحد بما هو واحد لعموم الموجود بما هو موجود وحقق الشيخ ان الموجود بما هو موجود اعم من نفسه
باعتبار تحقيق ... لهذا العلم جعل بعد الاعتبار عن الاعراض الذاتية لنفسه وما ان البحث عنه في العلم الالهي
فكذا الواحد بما هو واحد لانهما متساويان فالبحث عن الواحد بما هو واحد في هذا العلم لا بد في كونه موضوعا
له لما عرفت من كونه بهذا الاعتبار عن العوارض لنفسه باعتبار عمومه ولانه غني عن العلم جهة
وعن اثباته حتى يحتاج ان يتعلق علم غير هذا العلم بايضاح حاله فيجب ... ان يكون اثبات الموضوع
وتحقيق ... في العلم الذي هو موضوعه فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ...

اخر اثبات ان موضوع العلم الالهي ليس هو الموجود بما هو موجود بمجرده هو ان العلم الالهي هو فوق العلوم
الحكمية وليس فوقه علم اخر فلو كان هو تحته وجزءا منه لما امكن ان يكون موضوعه محتاجا الى اثبات بحسب الوجود
لان موضوعه لو كان كذلك فاما يثبت وجوده وتحقق هويته في علم اخر وفيه نفسه والثاني باطل كما سيتحقق انه لا يثبت
وجود موضوع علم وتحقق هويته في ذلك العلم الذي يبحث عن احواله وهو موضوع له وكذا الشق الاول لانه ليس
فوقه علم حتى يمكن ان يبين موضوعه فيه فظهر بهذا ان موضوعه يجب ان يكون امرا مستغنيا عن الاثبات
والبيان وان تعلم هويته وما هو الا الموجود بما هو موجود فظهر ان موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود
وبما قررنا هذا الكلام ظهر فساد ما قيل من ان هذا ليس وجها على حدة لبيان المطلوب بل هو تتمة للوجوه السابقة او كل
منهما تام بدون الاخر ولكنه يظهر فساد ما قاله الفاضل المحشي حيث قال هذا مقدمة اخرى مضافة
الى السابق حتى يتم المقصود فان بالمقدمة السابقة ظهر انه لا يوجد وصف الاشتراك وتحقق الا في الموجود
وبهذه المقدمة تبين وجود صفة اخرى معتبرة في موضوع العلم وهو انه غني عن تعلم هويته وعن اثباته فانه لو لم
يكن غنيا عن ذلك لكان اثباته اما في هذا العلم او في شيء من العلوم الجزئية والاول باطل لان هذا ليس من
وظيفة شيء من العلوم الجزئية وكذا الثاني لما ذكره الشيخ بقوله لا يستحيل [illegible] ومطالبه الامور التي
تلحقه بما هو موجود من غير شرط لما فرغ الشيخ عن بيان ان موضوع العلم ما هو اراد ان يبين ان ما يبحث
فيه ما اذا الان هذا اعني معرفة كون المطالب العلم اذ ذا اتضح المطالب كان تعريف العلم ومباين
غايته عن المبادي وسينبههما في الفصل الاتي فقال ومطالب هذا العلم الامور التي تلحق الموجود بما هو
من غير شرط [illegible] اعراض الموجود مما تختص به ما يعرضه من حيث هو هو مع
قطع النظر عن خصوصيات الموجود [illegible] بما او مقدارا او شيئا اخر و [illegible] ما يعرضه لا من
حيث

حيث هو هو بل باعتبار خصوصية معه لكونه جسما او مقدارا او غيرهما من الخصوصيات وتلك العوارض
مثل كون الموجود واجبا او ممكنا وما اشبههما كالكلي [illegible] فان هذه العوارض مما يعرض الموجود بما هو موجود بلا
يعرضه باعتبار خصوصية فان الموجود لم يتخصص بكونه كالخط كان [illegible] او جسما لا يمكن ان يعرضه كونه مساويا او معلولا
او [illegible] فلهذا يبحث عنه في الالهي وهو من عوارض الموجود بما هو موجود من غير اعتبار خصوصية وذلك لان البحث
في الالهي يقع عن الواجب والممكن والواحد والكثير والقوة والفعل والتقدم والتأخر والكلية والجزئية وغيرها من الامور
العامة وعن العقل والنفس والجسم والهيولى والصورة والمقدار والعدد وغيرها من انواع المقولات فظاهر ان
هذه الامور مما يعرض الموجود بما هو موجود اما القسم الاول اعني الامور العامة فظاهر واما القسم الثاني فيحتاج الى البيان
اذ يمكن ان يتوهم في بادي النظر ان عروضها للموجود ليس بما هو موجود بل باعتبار خصوصية لكونه جوهرا
او كما او كيفا فاعلم ان الطبائع الجنسية التي ليست لها جهة نوعية اعني الاجناس البسيطة العالية كالجوهر والكم
والكيف مثلا لكونها طبائع مبهمة غير متحصلة لا يمكن ان يوجد الا في ضمن احد الانواع بل لا معنى لوجودها الا وجود
الانواع فلا يتقوم [illegible] ما لم يعرض كونه [illegible] ذلك النوع [illegible] كونه عقلا
او نفسا او غيرهما وكذا لا يمكن ان يكون كما موجودا ولا ما خطا او سطحا او عددا ما لم يعرضه كونه احد ما
وكذا الحال في الكيف [illegible] المقولات فاذن لا تقدم للجوهر بما هو جوهر وكذا الكم والكيف
على العقل والمقدار والعدد [illegible] الوجود حتى يكون انقسام الموجود الى العقل والمقدار وغيرهما بتوسط
انقسامه الى الجوهر والكم وغيرهما مثلا فاذا كان الامر كذلك فعروض انقسام الموجود الى العقل وغيره
[illegible] الى المقدار وغيره والعدد وغيره مثلا [illegible] عوارضه بما هو هو من
غير شرط [illegible] خصوصية من الخصوصيات وهذا هو مراد الشيخ بقوله من غير شرط وقال صدر المحققين قدس سره

كان ما يلحق الشيء لذاته وما يتوقف لحوقه على شرط ولا يضر ان يصير نوعا خاصا من الانواع فذلك الشيء
من عوارضه الذاتية واحواله الاولية والمراد منه تامل شيئا ثم قال ولا يتنبه في ذلك لكون الحق العارض اخص
من ذلك الشيء كما توهمه بعض اجلة المتاخرين وتبعه الشيخ السلف حيث قال ان ما يلحق
الشيء لامر اخص فهو عرض غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير ومنشأ
هذا التوهم عدم الفرق بين العارض لاخص وبين العارض لامر اخص او توهم ان كل ما يعرض الشيء لذاته يجب
ان يكون لازما له وليس كذلك فان الفصول المقسمة للجنس واحدة كفصول انواع الشيء وغيره
كل واحد منهما عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان
ما يلحق الشيء لذاته وما يتوقف لحوقه على شرط ولا يضر ان يصير نوعا خاصا … لا بد ان يكون لازما
لذاته فما نسبه الى التوهم لا يمكن توهما واما ثانيا فلان الاكثر بحث عن العدد والمقدار
وعن الفصول وعوارض العدد والمقدار يتوقف على انه مخصوص بالكم المتصل والمنفصل والذي
نوعا من الجسم وعوارض الفصل موقوف على ان يختص بالجوهر الذي هو ايضا نوع منه فيلزم
ان لا يكون تلك الاشياء بحثا عن العوارض الذاتية لموضوع العلم انتهى والجواب اما عن الاول
فبانا لا نم ان كل ما يلحق الشيء لذاته يجب ان يكون لازما لذاته وسند المنع ما ذكره قدس سره
من ان الفصول المقسمة للجنس وجه كلها عوارض الجنس لذاته مع كونها اخص منه فلا يكون لازما لذاته
اذ الاخص من الشيء لا يلزم الشيء بديهة نعم اذا عرض شيء لشيء وكان ذات المعروض علة تامة
للعروض لا علة قابلية لكان العارض لازما لذات المعروض البتة وما نحن فيه هو مراد الفاضل
الخيالي حيث قال ما عرض لذاته يثبت العارض لنفس المعروض بدون انضمام معه وليس

الامر فلذا

الامر في لذاته للتعليل واما عن الثاني فبان الطبائع الجنسية البسيطة التي ليست ابعاضه نوعية كالجوهر والكم كما اشير
اليه سابقا لا يكون لها تنوع الا بانضمام فصل فلا يمكن ان يوجد جوهر لا يكون احد انواعه او يوجد كم لا يكون عددا او
نوعا خاصا من انواعه فتقسيم الموجود الى العقل وغيره والى العدد والخط والسطح والجسم قسمة اولية ليس يحتاج ان يخص
اولا الى الجوهر والكم لان قسم الامر الى العقل وغيره بعينه تقسيم الى الجوهر وغيره وكذا تقسيم الموجود الى العدد والمقدار
بعينه تقسيم للموجود الى الكم وغيره واما ما اورده الفاضل الخيالي في دفع هذا الايراد بقوله ويمكن ان يقال البحث
عن العدد والمقدار من المبادي الواقعة في طريق البحث فهو بالاخير اذ قد علمت مما سبق ان البحث عن وجود
العدد والمقدار اجمالي ولا يقع الا في هذا العلم كما سبق فلا يكون البحث عن وجودهما في هذا الفن بالعرض ولسان
نعم كيف يكون البحث عن وجود العدد والمقدار من المسائل الواقعة في طريق البحث عن الكم فلعل المراد غير
ما هو المتبادر منه فيه لعلك تقف على المراد واما البحث عن العقل فحسب البحث عن واجب الوجود
وبحسب كيفية صدور الموجودات عنه ونسبة المعلولات اليه وما اورد ما اورد عليه فحاصل هذا الجري
في الجسم والهيولى والصورة بل في كل ما يثبت وجوده في هذا العلم مع حاصل قوله اذ البحث في العلم الاعلى
على الكون الواجب المحيط بالعرض والتسيع … ثم ان الشارح في هذا الكتاب لما لم يتعرض لتقسيم الفن ذكرناه
ورادوا ان … العلم قالوا ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وفسروا العرض
الذاتي بالعرض للشيء لذاته او لجزئه او لامر يساويه ومع ذلك راوا انهم يحملون على موضوعاتهم انواع من انواع
الموضوع … فقالوا في تفسيرهم للعرض الذاتي … العرض الذاتي هو موضوع
لموضوع الشيء من عوارض ذلك الشيء … وبان حكموا لوقوع التدافع في كلامهم كما جعلها …
عن نقض الاجلة المتاخرين على ما سبق … الشيخ وغيره واجابوا عنها ووقع بينهم

فشرع في ذلك البحث ولم يتمكن بسبب ... الحكم وجوبه في هذا المقام الا عدم المعظم لما هو
المرام الكلام فلا بد للمتعرض لما ذكره بعد بيان المرام وتحقيق المقام فهذا ما حررنا عن النظر بل بحوث
لكلام القوم منها سمعي البعد في التوضيح وهذا زبدة التحقيق والتنقيح في هذا المقام اراد ان كلام في تقسيم الموجود
بما هو موجود للامام في شرح الفصول لسنده ان كان ما سمع ذكره في مسالك العوارض العارضة للموجود
بان يكون عارضة له من حيث انه موجود وذاته لا من حيث هو هو والتي تعرضه من حيث هو هو يمكن تقسيمه
من وجوه الاول الموجود اما ان يكون متحيزا او لا متحيزا او لا حالا في المتحيز وانما كان هذا الاول في بحث الموجود
بما هو موجود في الوجود ان كان واجبا هو في اول العقل بحيث كل واحد منهما ليس الا في المتحيز وان
كان ممكنا فكذلك وهذا انما يدل على ان الموجود بكونه موجودا يستعد لان ينقسم الى هذه الاقسام الثلثة
الثاني ان يقال الموجود اما ان يكون علة فقط او معلولا فقط او علة ومعلولا معا بالنسبة الى
شيئين مختلفين او لا علة ولا معلولا مثال المعلول فقط الهيولى ومثال العلة فقط الواجب تعالى ومثال
ما يكون علة ومعلولا بالنسبة الى شيئين الروحانيات فان وجودها واقع بايجاد واجب الوجود
ثم انها تؤثر في تدبير الاجسام الثالث ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل الوجوه واما بالقوة كذلك
وهو محال او بالفعل من وجه وبالقوة من آخر الرابع ان الموجود اما ان يكون كاملا او مكتفيا او ناقصا
والكامل هو الذي حصل له ما يمكن حصوله والمكتفي لم يكن بالفعل كذلك ولكن حصل له قوة ان تحصل
عن الغير ... حصول ... الكمالات الخامس الموجود اما ان يكون واحدا او كثيرا
السادس الموجود اما ان يكون له اول ولا آخر ويكون له اول وآخر او لا يكون له اول ولا
آخر وهذا محال السابع الموجود اما ان يكون كليا او جزئيا الثامن الموجود اما ان يكون
بسيطا

بسيطا او مركبا التاسع الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا وقد مر تحقيقه اما ان يكون حقا
او باطلا العاشر الموجود اما ان يكون قديما او حادثا الحادي عشر الموجود اما ان يكون خالدا ثابتا
او منقضيا دارسا الثاني عشر الموجود اما ان يكون مشتبها او غير مشتبه الثالث عشر الموجود اما ان يكون
صفة او موصوفا او لا موصوفا ولا صفة الرابع عشر الموجود اما ان يكون مكانيا او زمانيا واما ان لا يكون مكانيا ولا زمانيا
ولكنه مكاني او زماني واما ان لا يكون مكانيا ولا زمانيا الخامس عشر الموجود اما ان يكون صعب الادراك
او سهل الادراك فالذي يكون صعب الادراك فاما ان يكون كذلك لغاية ظهوره وقوة نوره كالله تعالى
وما ادراك الشمس عين الخفاش واما ان يكون كذلك لغاية خفائه كما في الموجودات الضعيفة التي تكون
في غاية الخفاء كالمادة والاضافات والذي يكون سهل الادراك فما يكون متوسطا في القوة والضعف
كالكميات والكيفيات السادس عشر الموجود اما ان يكون موجودا للنظر او عديم النظر السابع عشر
الموجود اما ان يكون حقيقة مستقلة او لا يكون كذلك وان كان الاول فاما ان يكون غنيا عن المحل
وهو الذات او محتاجا وهو الصفة وما لا يكون حقيقة مستقلة النسب الثامن عشر الموجود اما ان يكون
موجودا في الاعيان او في الاذهان او في الالفاظ او في الكتابة التاسع عشر الموجود اما ان يكون موجودا
وجودا عينيا او موجودا لغيره هو نفسه والاول ... كالسواد والثاني كالزوج العشرون
هو اما ان يكون جوهرا او عرضا قال فهذه هي الاحوال العارضة للموجود بما هو موجود ثم قال والعوارض
التي لا تعرضه بما هو كالمساواة والمعاونة والحركة والسكون وغيرها انما هي داخلة مع تخصيص في انواع
وانما نسبنا هذه لما فيه من العوائد والحكم العامة ولبعض هذه امور هي لها كالانواع
كالجوهر والكم والكيفية ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى ان يصير ... الجوهر الى انقسامات

حتى ينقسم الاقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض ما هو بمنزلة العوارض التي هي مثل الوحدة والكثرة
والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس يحتاج الموجود في قبوله لهذه الاعراض الى ان يستعد
لها الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك فهذه قسمة لعوارض الموجود
بما هو موجود وهي قسمتها الى ما هو بمنزلة الفصل للموجود بمنزلة الانواع من الجنس والى ما هو بمنزلة
العوارض من المعروضات اما ما هو بمنزلة الانواع كالجوهر والكم والكيف وغيرها من المقولات
وانما كان هذه المقولات بمنزلة الانواع للموجود بما هو هو لا بانها انواع له بحسب الحقيقة فان
قسمة الموجود اليها قسمة اولية كما ان قسمة الجنس الى الانواع كذلك وليست انواعا حقيقية داخلة
تحت جنس الموجود اذ ليس الوجود جنسا لها لانه يصدق عليها وعلى غيرها بالتشكيك اذ معنى
بالتشكيك على ما حقق والشيء من الذاتي لا يقال بالتشكيك على ما هو المشهور واما ما هو بمنزلة العوارض
للموجود بما هو موجود فهي الوحدة والكثرة والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب وغيرها
من الامور التي هي العارضة للموجود بما هو وانما كانت هذه الامور كالعوارض لانها لما لم تكن
من المقولات للموجود بما هو ولا داخلة تحت مقولة من المقولات فهي ليست افرادا
للموجود بما هو موجود بل هي من العوارض التي لا يصدق عليها [illegible] لانهما لا يصدق عليهما
الموجود بما هو موجود كما يصدق على المقولات التي هي بمنزلة الانواع ثم انما ظهر ما قال
الشيخ فانه ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم [illegible] تعليل لكون المقولات كالانواع
بالنسبة الى الموجود بما هو وقوله فانه ليس يحتاج الموجود في قبوله هذه تعليل لكون مجموع
هذه الامور التي هي بمنزلة الانواع وما هو بمنزلة العوارض مما يلحق الموجود بما هو موجود غير مخصص

بها وقال صدر المحققين في شرح هذا الكلام انما كان ما هو له كالانواع ولم يجعلها انواعا لان الموجود المطلق
ليس طبيعة جنسية ولا امر كلي ليس شيء من الموجودات يشمله الكلي لافراده لان هذه المفهومات كالكلية
والجزئية والجنسية والنوعية الذاتية والعرضية من الامور التي تعرض للماهيات في الذهن والوجود ليس ماهية
لشيء ولا ذاتية ولا له صورة في الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجنسية وغيرهما من المعقولات
الثانية بل هو صريح الانية الخارجية لكن نسبته الى الجوهر والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افراده المحققة
الحقيقية ولما كانت قسمته اولية لكونه مع غرائبه الذاتية ولا كقسمة الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان
الجوهر لا ينقسم اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان وغير الحيوان ولذا لا ينقسم الى الحيوان وغير الحيوان الا بعد
ان ينقسم الى النامي وغيره وهذه الامور من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر بل انما العرض الذاتي من الاقسام
للجوهر هو شيء قابل للابعاد ومقابله انتهى اقول الظاهر ان وجه تعبير [illegible] بالقياس الى المقولات
ليس [illegible] الشيخ [illegible] طبيعة الموجود وصريح الانية الخارجية لان الشيخ جعل من افراد الموجود بما هو موجود
[illegible] الموجود الكلي ولا ريب ان الكلي بما هو كلي موجود عقلا لا بنوع الخارج وظاهر ان الموجود
العقلي لا يمكن ان يكون فردا لما هو بحسب الوجود الخارجي الذي ذكر انه لا صورة له في الذهن واستدل عليه
في كتبه بانه يلزم انقلاب الحقيقة لو كان لما هو بحسب الانية الخارجية صورة في الذهن ثم قال
[illegible] ولكون الوجود [illegible] ذكره العوارض وليست لعوارض حقيقية من انها ليست
من العوارض الخارجية ولان العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما لا يتحد وجودها
للماهية بل بضرب من التحليل او الاعتبار واما كونها كالعوارض لا كالانواع فلانها ليست
كما اشرنا اليه من الامور الموجودة على الاستقلال كالجواهر والاعراض لا يلايم [illegible]

الشيخ من كون الوحدة من الاعراض الخارجية وان فرض انه مذهب باطل وسيجيء تحقيق
الامر فيه في المقالة الثانية وهذا الوجه يغنم الوجه لو كانت الوحدة عند الشيخ من الامور الاعتبارية
ويرد عليه ايضا ان الكلية من العوارض الذهنية لا من الامور الاعتبارية الانتزاعية وقد ذكر الشيخ
في حسبانه الامور التي جعلها كالعوارض كالجنس فلا يصح قوله وذلك العوارض الذهنية
لها كالكلية والجزئية واما ما يتكلف عليه من ان الكلية والجزئية ايضا من الامور الاعتبارية التحليلية حتم
كان ان هذه الامور ليست من العوارض الذهنية كالكلية والجزئية فيندفع بما قدمر من
ان مرادهم بالامور الانتزاعية ما يكون موجودة في الخارج بعين وجود موصوفاتها والكلية ونظائرها
المعقولات الثانية من عوارض الامور الذهنية … وقد قيل انما كون المعقولات
بمنزلة الانواع فلان وجه انها حقائق محصلة كحصل للوجود في ضمنها حقيقة محصلة موجودة فهي انها انواع
بخلاف ما سيذكر بعد ذلك فان الجنس … في ضمنها حقيقة محصلة موجودة فهي بمنزلة الانواع واعترض
عليه الفاضل الخراساني بان معنى الوحدة والكثرة موجودان عند الشيخ ولا فرق بين الكم والكثرة في التحديد
وعدمه وهو متجه ثم قال هذا القائل وانما جعل مثل الوحدة والكثرة وغيرهما من الامور المذكورة
كالعوارض مع ان الحق انها عوارض حقيقية فلعله راعى فيه موافقة القسمين في التعبير عنهما كما قال
في القسم الاول كالانواع قال هنا كالعوارض وكان هذا ليس ببعيد من دأب الشيخ
وعدم مناسبة لانه يناسب هذه الامور الكلي وجنسه ويخالفه ونقل عن الحواشي المنصورية انه قيل
فيهما وجه كون المعقولات كالانواع ان الموجود مأخوذ في حد الحقيقي او الالهي او الجوهر هو الموجود
لا في موضوع والكم هو الموجود في موضوع وكذا سائر المعقولات واما غير المعقولات فليس
معتبرا

معتبرا في حدودها الاسمية والحقيقية الموجود فلا تصير بمنزلة انواع الموجود وانت خبير بان الواجب من
جملة الامور التي جعلها كالعوارض ومن البين ان الوجود ماخوذ في حده ولقائل ان
يقول انه اذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم يمكن ان يكون اثبات مسائل الموجودات
فيه لان البحث في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مباديه لما ثبت بالدليل ان
موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود … ورود شك على كون موضوع هذا العلم هو الموجود
تقريره هو انه لا ريب ان في هذا العلم يبحث عن مبادي الموجودات وقد تقرر بما ذكر
ان موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود فيلزم ان يبحث في هذا العلم عن مبادي موضوعه وهو خلاف ما تقرر في الفن
من ان البحث في كل علم عن عوارض موضوعه لا عن وجوده ومباديه وجوده ومثبت بهذا السؤال هو ان الموجود بما هو
موجود لما كان تحققه في الخارج في ضمن افراده فاذا هو شأن جميع الموجودات العامة فلاشك ان من افراده
ما له مبدأ فاذا هو مبدأ لافراده مبدأ له ايضا فمسائل المبادي للموجودات الخاصة اثبات المبدأ
لم يستلزم البحث عن مبدأ الموضوع وهو محذور لانه خلاف المقرر وبهذا اندفع ما اورد في الحواشي
المنصورية من ان هذا الشك بحسب الظاهر غير وارد فان الذي ثبت انه موضوع هذا العلم هو الموجود
بما هو موجود والمبادي التي يبحث في هذا العلم عن وجودها انما هي مبادي للموجودات الخاصة فلم يلزم البحث
اعني البحث عن مبادي الموضوع واما ما ذكره فيها في تحرير السؤال بعد ما اورد من السؤال بقوله اذا
كان للعلم موضوع له افراد ولم يمكن اثبات وجود جميع تلك الافراد في ذلك العلم لا يلزم منه اثبات
الموضوع اولا وجوده الا في تلك الافراد ففيه ان هذا التوجيه لا يلائم كلام الشيخ بل هو في تحقيقه
شك اخر اراد ان لو ادعى احد ان اثبات وجود جميع الموجودات انما هو في العلم الالهي وتقدم

ولعدم ملائمته لظاهر كلام الشيخ اعترض عليه بان فيه خبطا ظاهرا لان ما ذكر انه المستلزم للمحذور
المذكور الممنوع هو اثبات جميع افراد الموضوع وظاهر ان اثبات مبادي جميع الموجودات
يستلزم اثبات جميع الموجودات اذ العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبب على ما تقرر فاذا كان اثبات مبادي
جميع الموجودات بالبرهان يلزم ان يكون اثبات جميع الموجودات ايضا بالبرهان ضرورة
توقف اثباتها على اثبات مبادئها لانا نعلم قد خصصوا اسم المعلوم بالمحسوس والبديهي وظاهر ان
كثيرا من الموجودات محسوس بديهي غير محتاج في العلم به الى العلم بسببه ومبدئه وقد قيل في تحرير السؤال ودفعه
لما اورده في الحواشي من السؤال يمكن ان يقال كل علم له موضوع لا يكون البحث عن افراد ذلك الموضوع
اما كليا او جزئيا بناء على ما تقرر من ان الاشخاص الطبيعية ليست بمعتبرة في العلوم فهذا العلم مثلا
لما كان موضوعه الموجود المطلق كان يشتمل اما على كل موجود او لبعض الموجود وعلى هذا فالظاهر
ان قولهم ان في العلوم لا يبحث عن مبادي الموضوع بل عن لواحقه يراد به انه لا يبحث عن مبادي
افراده التي هي موضوعات المسائل بل يبحث عن لواحقها التي هي محمولاتها فالجواب الايراد ح
ظاهر انتهى وفيه نظر لان المراد من قولهم لا يبحث في العلم عن مبادي موضوعه لو كان ما ذكره لم
يمس ما ذكره الشيخ الجواب للاول والثاني بل لا يمكن الجواب عن الشك المذكور على هذا التقرير
اما الاول فلان الشيخ بين الجواب الاول على ان البحث عن مبادي الموجود بما هو موجود من عوارضه باعتبار
عمومه وعدم اختصاصه لذاته لكونه ذا مبدء ولا ريب انه اذا كان المراد من عدم جواز البحث
عن مبدء الموضوع عدم جواز البحث عن مبدء افراده يعني لم يكن لك تسليم عين جريان هذا
الجواب لان البحث عن مبدء الفرد الذي له المبدء بحث عن محمولات ذلك الفرد لا عن عوارض

فلا يندفع

فلا يندفع المحذور ويبقى لزوم البحث عن مقومات الموضوع مع ان البحث في كل علم عن عوارض الموضوع لا عن
مقوماته وجه الجواب الثاني على ان المبدء ليس مبدءا للموجود كل بل لبعض الموجود وعلى ما هي
به القائل تقرير الشك لا ينفع هذا الجواب فان البحث عن مبدء بعض الموجود ايضا على هذا التقرير بحث
عن مبدء الموضوع فان البحث عن مبدء الموضوع على ما ذكره هو البحث عن مبدء افراد الموضوع وقد
وقع في الحواشي فالمحذور لازم واما الثاني فظاهر مما ذكرنا ثم قيل يمكن ان مرادهم انه لا يبحث
في العلوم عن مبادي جميع الموضوع ومفهومه لكن يتجه ان مفهوم الموجود اعني الموجودات خارجة الاعيان
ممكن موجود او هما فاثبات مبادي الموجودات في هذا العلم يستلزم اثبات مبدء مفهوم الموجود ايضا او ليس
اثبات مبدئيته تلك المسائل مخصوصا بالموجودات الخارجية بل هي مسائل الموجودات ذهنية او خارجية وعموم
الامر الممنوع معه غير مسموع ولو فرض ان البحث عن الموجود ليس باعتبار وجوده الذهني وان اثبات
مبادي الموجودات مخصوص بالموجودات الخارجية فلا يسلم ان كون الخارج ظرفا لنفس الموجود يكون ذا مبدء
خارجي له والبحث عنه لانه ان يكون هذا الاثبات انما هو باعتبار اعم منه وظاهر ان المبدء مبدء لذلك
المعنى ايضا او بسبب الوجوب بمعنى صار الخارج ظرفا لنفس مفهوم الموجود وكذا لا يصح اثبات مبادي
الموضوع بحسب الوجود الخارجي مثلا في العلم لكنه لا يصح اثبات مبادي الموضوع بحسب كون الخارج ظرفا لنفسه
ايضا اذا كان البحث بهذه الحيثية او العلة مشتركة فيتجه هذا الايراد على التقديرين لا يتجه ما ذكره من
عدم اتجاه الاول قلت يرد عليه انه على هذين الوجهين للسؤال لكن الجواب الثاني للشيخ جوابا لانه
يكون المبدء مبدء لمفهوم الموجود باعتبار الوجود الذهني وباعتبار كون الخارج ظرفا لنفسه وان
لم يكن المبدء مبدء لكل الموجودات وقد ذكر هذا القائل بعضه واعرض عنه بما ذكره اخيرا على الوجه

بان يكون في الخارج فالمنفس الشيء وبان يكون ظرفا لوجود الشيء وان الاول لا يستلزم وجود الاثر للشيء في الخارج
بخلاف الثاني وهذا الفرق وان ذهب اليه اكثر المتأخرين لكنه مردود ومقدوح فان الانسان معنى كون الشيء
موجودا في الخارج هو ان يكون في نفسه موجودا مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر بل منشأ
للاثار المطلوبة منه كما ان معنى كون الشيء موجودا في الذهن ان لا يكون موجودا في نفسه ولا يكون منشأ
للاثار المطلوبة ولا يشترط ان يكون ذلك الكون زائدا عليه وذلك الكون مغايرا له بل قد يكون وقد
لا يكون مثلا السواد موجود في الخارج معناه انه يتحقق في نفسه بوجود زائد عليه وذاته مغاير له عقلا وقولنا
الوجود موجود في الخارج معناه ان الشيء موجود في نفسه لا ان له وجودا آخر حتى يلزم التسلسل فالجواب عن هذا
ان النظر في المطلب هاهنا بحث عن عوارض هذا الموضوع لان الوجود لكونه ذا مبدء غير مقوم له ولا ممتنع
بل هو امر بالقياس الى حقيقة الموجود امر عارض له وحده العوارض المختصة به لانه ليس شيء اعم من الموجود حتى يلحقه
لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او شيئا آخر حتى يعرض له ان يكون مبدءا
هذا هو الجواب الاول عن الشبهة المذكورة وثانيا نسلم ان للموجود بما هو موجود مبدء وان كان
ذلك محالا اذ [illegible] انه لو كان للموجود بما هو موجود مبدء لزم ان يكون لكل موجود مبدء والعرض
انه محال هذا التقدير وان كان محالا لا يلزم المحذور المذكور [illegible] نسلم ان للموجود بما هو موجود
الذي هو موضوع هذا العلم مبدء ونسلم ان في هذا العلم يبحث عن مبدء الموجود بما هو ولكن لا يلزم المحذور المذكور
البحث عن مقوم الموضوع في العلم الذي هو ذلك موضوع له وذلك لان البحث الذي يقع عن مبدء الموضوع
في هذا العلم بحث ايضا عن عوارض الموضوع لا عن مقوماته وذلك لان الموجود بما هو موجود مبدء وقد
سبق بحث عن عوارضه المختصة به التي تلحقه بما هو هو لا بواسطة امر آخر اعم او اخص اذا كونه ذا
مبدء

مبدء من [illegible] مبدء من عوارضه فلا يلزم العموم لو فرض ان يبحث عن حيث هو هو مبدء
باعتبار كونه موجودا يكون ذا مبدء ومن افراده يشكل من عوارضه وما يلزم من عوارضه المختصة التي تلحقه لا بواسطة
امر فلانه لم يكن شيء اعم منه حتى يلحقه او لا اعم يلحق بواسطة للموجود بما هو وايضا يكون عروضه لا بسبب امر اخص
فلان كون الموجود مبدء فانه لا يحتاج ان يصير طبيعيا او عقليا والا لكونه ذا مبدء ذلك مما لا يحتاج الى ان يتخصص
او لكونه امرا طبيعيا او تعليميا او غير ذلك وذلك ظاهر فان لحوق هذا المعنى اياه اولى ومما يدل على انه على تقدير
تسليم كون الموجود بما هو موجود ذا مبدء لما كان كونه ذا مبدء من عوارضه الذاتية لم يلزم من ذلك ان يكون
البحث في العلم عن مقوم موضوعه وان كان المبدء مقوما لان البحث عنه ليس عن هذه الحيثية بل من حيثية
كونه عارضا من عوارضه وهذا البحث الطبيعي عن المحرك الاول للكل متحرك وهذا فرق ما ذكره ان هذا الجواب
من انه لا يستلزم ذلك الارتياب اذ كان حاصل السؤال ان البحث عن مبدء الموضوع غير صحيح فالجواب بان
المبدئية او ذو المبدئية من عوارض الموجود غير نافع او على اي وجه كان لو فرض ان لكونه ذا مبدء من
عوارضه الذاتية فيقع البحث عنه وهو غير صحيح ثم المبدء ليس مبدء للموجود كله وان كان
مبدء للموجود كله لكان مبدء لنفسه بل الموجود كله لا مبدء له وانما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدء
لبعض الموجود فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا هذا هو الجواب الثاني عن الشبهة المذكورة وقد
عرفت تسليم ان للموجود بما هو موجود مبدء وبيانه ان المبدء الذي يثبت وجوده في هذا العلم ليس مبدء للكل موجود
كيف ولو كان المطلب التي تثبت في هذا العلم وجوده لكان الواجب تعالى شأنه والعقول الفعالة مساوي للكل موجود
لكان مساويا لنفسه وهو محال وانما يكون المبدء للموجود المعلول فاذا كان المبدء للموجود المعلول فقط لا للكل موجود
فلا يكون للموجود بما هو موجود مبدء وهذا لا ينافي كون الموجود بما هو موجود ذا مبدء لا بما هو هو بل

حيث انه يتحقق في ضمن الفرد المعلول فاذا تبين ان المبدء الكلي للموجود بما هو موجود بل لبعض افراد الموضوع
فلا يلزم من البحث عن مبادي الموجود في هذا العلم البحث عن مبادي الموضوع لان للموضوع معنا ما تقرر ان الموجود بما هو موجود
فالغرض من تخصيص المبدء بالسبب للموجود المعلول بيان ان الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع هذا العلم لا سبب له وان
البحث الواقع في هذا العلم عن مبادي الموجودات ليس من البحث عن مبدء الموضوع في شيء وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنها
لو رده صدر المحققين قدس سره من ان هذا التخصيص مما لا يحتاج اليه لانه غير متكلف في البحث عن المبادي الا في
في العلم الكلي انما يقع على وجه الاطلاق ولا على سبيل التعقيب لكونها مبادي لبعض الموجودات [illegible] ومن ان الدور انما
يلزم ان لو كان المبدء واحدا بالعدد [illegible] ثم اعلم ان البحوث عنه في العلم الكلي من المبادي ليس على هذا الوجه فلو فرض
صحة قوله ان الكلي يحتاج مبدء لم يلزم منه الا [illegible] لان الشيء مبدء لنفسه فاذن [illegible] تقارب ذلك
والوجه الاول جار فيه ظاهر بل انما البحث عن مبادي البعض بما فيه كما في العلوم الجزئية فانها وان كان شأن
لا يبرهن وجود مباديها المشتركة او لا مما يشترك فيه جميع ما يحويه كل واحد منها فانما يبرهن على وجود ما هو
مبدء لما هو اخص الامور التي فيه لما ذكرناه لا يتعين الا كل البحث عن مبادي الموضوع وكذلك البحث فيه [illegible] عن
مبادي بعض ما فيه وان هذا الحكم فيه انما هو في العلم عن مبادي بعض ما فيه غير مختص بهذا العلم بل يقع في
العلوم الجزئية ايضا وان كان لا يقع فيها البحث عن المبادي المشتركة فيه بهذا مع ان العلوم الجزئية مبادي مشتركة
ومبادي خاصة ببعض ما فيها كما تعرف في البرهان وفيه [illegible] المشتركة بينها التي يشترك فيها جميع ما يحققه
كل واحد من هذه العلوم الجزئية [illegible] كل واحد منها هو مبادي كل واحد منها لان في كل علم المعلومه
[illegible] للعلم [illegible] مبادي مشتركة هي [illegible] مثل الجسم موجود جوهر وان كل جسم فهو
مركب من جزئين احدهما ما به يكون بالقوة والاخر ما به يكون بالفعل وان لكل جسم مبدء [illegible] طبيعيا
ومبدء

ومبدء غائيا وان الحركة [illegible] وان الكل [illegible] مما ذكره [illegible] الى غير ذلك مما وقع مفصلا في اول السماع
الطبيعي ولا يبرهن على شيء منها في ذلك العلم الذي هي مباديه ونحو ذلك مما فرض انها مبادي للجميع
فلو برهنت عليها في هذا العلم كانت من المسائل فكانت مبادي [illegible] واما المبادي التي لا يشترك فيها جميع
المسائل بل انما هي مبادي بالنسبة الى البعض منها كالمبادي [illegible] في الطبيعي يجوز ان يبرهن عليها
في ذلك العلم وهذا هو المراد من قوله فانها يبرهن عليه [illegible] وفي ظاهر العبارة اشكال لان الضمير في قوله
من الامور التي فيه راجع الى الظاهر [illegible] يتكلف [illegible] الضمير راجع الى كل واحد الدال عليه [illegible] الجمع
في قوله كسائر العلوم الجزئية كما قال في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى وعلى هذا فالضمير في قوله
يبرهن ايضا [illegible] ان يرجع الى كل واحد حتى يستقيم الكلام واما الضمير [illegible] في قوله ما هو مبدء لما هو [illegible]
ففيه ايضا اشكال لان [illegible] ولا [illegible] فيه [illegible] ولزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء منها
ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذي
يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم فقط ومنها ما يبحث عن العوارض
الموجود ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية ولان مبادي كل علم اخص من مبادي في العلم الاعلى مثل مسائل الطب
في الطبيعي [illegible] الجزئية ولان مبادي كل علم [illegible] والمساحة في الهندسة فيعرض في هذا العلم ان يتضح فيه مبادي العلوم
الجزئية التي يبحث عن احوال جزئيات الموجود لما ذكر ان موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود وان
البحث عن عوارضه بما هو هو وكان الاسباب القصوى لكل موجود معلول والسبب الاول الواجب
الوجود والامور التي هي عوارض للموجود كالوحدة والكثرة والكلية والجزئية ونحوها والمبادي
للعلوم الجزئية من افراد الموجود بما هو موجود [illegible] العراضة الذاتية لا جرم لزم هذا العلم ان ينقسم الى خمسة الاجزاء

لان البحث في كل علم انما هو عن عوارض الموضوع بما هو هو قال صدر المحققين العلم كالحكمة والمنطق والطب
والنحو وغيرها قد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التي بها يقتدر الانسان على ايراد كل مسئلة يرد عليه من
غير تجشم وتكلف جديد [illegible] للمعروف بها انه حكيم او منطقي او طبيب او غير ذلك وقد يراد به العلم بالمجموع المسائل
المدونة فيه او نفس تلك المسائل المعلومة وليس المراد ههنا المعنى الاول لانه امر بسيط لا اجزاء له بل المراد هو المعنى
الثاني لانه ذو اجزاء ونسبته الى الاول الى الثاني ليست كنسبة المجاز الى الموضوعات وكالمحدود بالقياس
الى الحد بل كنسبة العقل البسيط للعلوم التفصيلية النفسانية الى تلك العلوم ثم قال قدس سره وللعلوم بمعنى الثاني
اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هي العلوم في المسائل التي يحتوي ذلك العلم عليها وجزئياتها
هي العلوم التي موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هي العلوم التي موضوعاتها عوارض موضوع
ذلك العلم [illegible] وهذا اصطلاح غير مشهور ليس في كلامهم فرق بين الجزئي والفرع وقد قال قدس سره
سابقا ان العلوم النوعية للطبيعي هي التي تحت العلم الطبيعي ولا معنى للعلم الجزئي الا ما كان [illegible] تحت
علم اخر كالطبيعي بالنسبة الى الالهي [illegible] انه قدس سره حكم سابقا بان الطب جزء الطبيعي مع ان موضوعه
وهو بدن الانسان ليس من عوارض موضوع الطبيعي بل من افراده الا ان من حيث الصحة والمرض وليس
في الجميع فرد اخص افراد موضوع الالهي وقال الشيخ فانما الاسباب في [illegible] العقل الصحيح البحث عن الاسباب القصوى
وله تقييد السبب الاول بكونه سببا موجبا لكل موجود معلول والمراد ان هذه الاسباب القصوى والسبب
الاول لما كان سببا لكل موجود معلول لكل موجود فلا لزوم من البحث عنها في هذا العلم البحث
عن مبادئ الموضوع على ما مر بيانه وقوله لكل موجود معلول اخرجه وكذا هذا الجار متعلق لكل موجود
ولا يمكن تعلقه بالاسباب لتذكير الضمير الا ان يتكلف ويعاد الضمير الى الكل منها ولا حاجة اليه
واما قال

واما قال بعض غيره كان موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط [illegible] لانه اخص لسبب الاول
كونه سببا اول لكل متحرك او متكلم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او تعليميا فخرج عن كونه من اجزاء
العلم الالهي كذا قاله صدر المحققين ومراده قدس سره انه لو لم يكن البحث عنه بما هو سبب لكل موجود معلول بما هو موجود
معلول وخصص بكونه سببا لكل موجود متحرك او متكلم وبحث عنه بهذا الاعتبار لكان البحث عنه بهذا الوجه بحثا
عن العوارض الذاتية للمتحرك او المتكلم لانه اثبات [illegible] للمتحرك او للمتكلم لا اثبات وجود في نفسه فيكون ذلك
البحث من مسائل الطبيعي والرياضي فلا يكون بحث الالهي كان اثبات المحرك الاول لكل متحرك مسئلة
طبيعية بناء على ان ذلك اثبات المحرك الاول لكل متحرك لا اثبات وجوده في نفسه وقدم [illegible]
وذلك في اوايل الكتاب فلا يندفع ما قيل عليه انه اذا اخذ فيه كونه سببا لكل متحرك او متكلم كيف يكون
بحثا طبيعيا او تعليميا على ما هو راي الشيخ كما صرح به [illegible] ان ما يحمل عليه وجميع ما تحته
علم لا يكون البحث عنه في ذلك العلم واما قال [illegible] القائل ان البحث عن الواجب ووجوده ليس وجه
فيه بكونه سببا اول لكل موجود حتى لو وجد فيه انه سبب لكل موجود متحرك او متكلم لكان طبيعيا او تعليميا
ففيه انا لا نسلم انه لا وجه في البحث عن الواجب ووجه في الالهي انه سبب اول لكل موجود بل وجد
ويدل على ذلك ما قاله الشيخ في اول هذه [illegible] الكتاب حيث قال في اثناء كلام فاول ما نحث عليه
من ذلك ان يدل على ان العلل الاربع [illegible] متناهية وان في كل طبقة منها مبدءا اول
وان مبدء الجميع واحد وانه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده وان لكل موجود منه
ابتداء وجوده [illegible] صريح فيما ذكرنا والمراد من العوارض في قوله ومنها ما هي شرح العوارض
امثال الوحدة والكثرة والعلية والجزئية والتقدم والتأخر والحدوث والقدم وغير ذلك

وأراد بمبادئ العلوم الجزئية موضوعاتها مثل الجسم الطبيعي للطبيعي والكم للعلوم الرياضية والمعقولات
الثانية للمنطق وهذا البحث وإن كان بعضه من عوارض الموجود أيضا لأن موضوع المنطق مما عد من
العوارض لكن لا يميز في جملة مسائل البحث عن عوارض الموجود بما هو هو باعتبار أن الأغلب فيه غير ما عد
من العوارض قال صدر المحققين قدس سره مبادئ العلوم بعضها تصورية كتصور الموضوع وأجزائه
وبعضها تصديقية كالتصديق بوجود الموضوع وبكونه موضوعا وبالمسائل التي يتوقف عليها البراهين
الواقعة فيها على المطالب انتهى ولأن مبادئ كل علم وفي بعض النسخ لأن بدون لفظ الواو
والظاهر أنه الصحيح ليكون علة لوقوع البحث عن مبادئ العلوم الجزئية في هذا العلم وقوله فيعرض في
جواب شرط محذوف تقديره فإذا كان كذلك فيعرض وتوجيه النسخة الأولى مشكل وكل ما قيل
فيه مريض مدخول وأفاد صدر المحققين قدس سره وجها آخر في علة وقوع البحث عن مبادئ العلوم الجزئية
في هذا العلم وهو قوله لما كان هذا العلم متكفلا لبيان حدود الأشياء الكلية وماهياتها وإثبات
وجوداتها بالبراهين ومن جملتها مبادئ العلوم التصورية والتصديقية فيقع البحث لا محالة عن
تلك المبادئ أيضا فيكون تلك المبادئ من جملة المسائل المطلوبة في هذا العلم انتهى وما ذكرنا أعم مما
ذكره الشيخ حتى أنه لو فرض علم لم يكن جزئيا من هذا العلم لكان البحث عن مباديه أيضا من جملة
مسائل هذا العلم   فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود والأمور التي هي له كالأقسام
والأنواع حتى يبلغ التخصيص يحدث معه موضوع الطبيعي فيسلمه إليه ويخصص يحدث معه موضوع الرياضي
فيسلمه إليه وكذلك في غير ذلك وما يلي ذلك التخصيص وكالمبدأ فيبحث عنه وتقرر حاله هذا
تصريح بما علم ضمنا من أن هذا العلم يبحث عن الأمور المذكورة وأراد بأحوال الموجود العوارض
كالوحدة

كالجوهر والكثرة والكلية والجزئية وغيرها وأراد بالأمور التي هي له كالأقسام والأنواع المقولات وأنواعها كالجسم
والمقدار والعدد وغيرها والمراد أنه يبحث في الإلهي عن المقولات وأنواعها وأقسامها حتى يبلغ
التقسيم والتخصيص إلى ما يحدث معه موضوع علم من العلوم في علم الإلهي يبحث هذا العلم ويبحث عن الموجود المطلق
مثلا يبحث في الإلهي عن حال الموجود من أنه قد يكون جوهرا وقد يكون غيره وأن الجوهر قد يكون جسما وقد يكون
غيره فإذا انتهى البحث إلى الجسم وثبت وجوده فيسلمه إلى الطبيعي وإذا بحث عن مقداره وأحواله وغير ذلك
وإلى هنا إنه ما لم يبلغ التخصيص والتقسيم إلى ما لا يمكن من الأحوال الذاتية للموجود بما هو موجود فإنه يبحث عنه في الإلهي
وأما إذا بلغ التقسيم والتخصيص إلى ما لا يمكن من الأحوال الذاتية للموجود فإنه لا يبحث عنه في الإلهي فإن البحث في كل
علم إنما هو عن الأعراض الذاتية لموضوعه وقوله وما يلي ذلك التخصيص مبتدأ وقوله وكالمبدأ في
تفسير له وقوله فيبحث عنه خبر المبتدأ والمعنى على ما قال صدر المحققين أن هذا العلم يبحث عن وجود قسم
من الموجود هو أعم من القسم الذي هو موضوع علم من العلوم الجزئية ثم قال وهذا أوضح لأن البحث عن وجود
الأخص إذا كان داخلا في مسائل العلم كان البحث عن وجود الأعم أيضا جزءا والحق أن يكون داخلا في
مسائله وفي بعض النسخ وما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ والترجيح أن كلمة هو خبر المبتدأ وعلى هذه
النسخة فالضمير المستتر في قوله فيبحث عنه يحتمل أن يكون راجعا إلى الأمور المذكورة وما قبل ذلك التخصيص
فيبحث عنه في هذا العلم هذا وأفاد صدر المحققين في هذا المقام في شرح هذا الكلام يريد به بيان أن البحث
عن مسائل العلوم الجزئية وجه آخر وعلى التقسيم يقع في هذا العلم كان موضوعات العلوم
الجزئية أمورا مخصوصة التي يبحث عنها في هذا العلم حالا للموجود المطلق الذي هو أعم الأشياء فكيف
يكون مسائل تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فبين ذلك وكشف عن وجه الإشكال بأن أحوال

موضوع العلم الآخر قد يكون امورا هي لواحق الاقسام وان الاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم وذلك كما اذا
كانت القسمة الى انواعه اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الموجود الى الموجودات علمت ان قسمة
الجنس الى الانواع بفصول ليست بخارجة عن حقائق الموجودات وان لم يكن بحيث بالحقيقة
للانسان حيث كلية كما هو ذلك قسم الاقسام اعراض العوارض الذاتية اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية
وهكذا الى ان يصير القسمة بسبب لحوق ما هو غريب فان المراد من القسمة الاولية ان لا يحتاج المقسم في انقسامه
الى امر آخر في الاقسام اللحوق امر خارج عنه واما قسمة الحيوان الى الاول وهو الفرس ثم الى انواع فقسمة
اولية والاقسام اعراض ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره
غير اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية له وان كان القسم الخارج في بعضها اعم وفي بعضها مساو و
في بعضها اخص مما خرج من القسمة الاولى وكانت القسمة في الكل الثلثة الاخيرة اخص بسببه كما
كما مر وبالجملة حيث العارض لا بد ذكره من احوال الذاتية للمعروض للموضوع فاذن نقول
ان هذا العلم يبحث عن احوال ذاتية للموجود المطلق ويجب بعد احواله من الذاتية كالمعقولات
وقسم من الذاتية ايضا كانواع المعقولات وانواع انواعها حتى يبلغ التقسيم الى التخصيص كحيث
به موضوع علم العلوم سواء كان ذلك التخصيص من التخصيصات العقليات التي لا يجوز
بعد التخصيص الا في الاول كالعقل الفلكي المحركة وكون فانه قسم من الاقسام الذاتية الاولية
للموجود بما هو موجود بحدث منه موضوع الطبيعي ولا يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحيث قسم
اخص حيث منه اللحوق امر غريب اعني الجسم الطبيعي او تعليمي
لا يجوز ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا البحث عنه داخلا في العلم الاعلى والثابت في كالكم
المطلق

المطلق فان قسم من الموجود حيث تقسيمه الى الكم وغير الكم وما هو موضوع العلم الرياضي لكن لا يجوز بعده
تقسيم امر للموجود ويكون في الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم المطلق غير حاجة الى انضمام
عارض غريب كقسمة الكم المطلق الى الكم المتصل وغيره الى المقدار وغيره الى الجسم التعليمي وغيره الى الجسم
التعليمي مع كونه اخص من الكم المطلق بمراتب لكنه هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود من الاعراض
الذاتية له فان جعله انما هو في حد ذاته مقدارا وكونه جسما مقدارا لا يتوقف على جعله كما هو مقدار وجعله كما هو مقدار
يتوقف على جعله مطلقا بل الكل مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد فاذا لا يجب فيما اذا حصل قسم من اقسام
موضوع علم جزئي ان لا يكون اخص من قسم من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع هذا العلم يقع البحث عنه
بل قد يكون وقد لا يكون فيها كان من الحيثيات اذ حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث عن احواله
الذاتية صاحب علم جزئي فسلمه الى صاحب هذا العلم وهو يأخذه ويسلمه منه من غير بحث ونظر ادون
لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود موضوعه ولا يكون من تلك الحيثية صاحب علم اخر فوقه فا
المهندس مثلا لا يبحث عن وجود الكم المتصل من حيث هو صاحب هذه الجهة بل انما هو مهندس بعد بل هو كلامه وفيه
فتبين على ما ذكرت ابحاث احدها ان ما ذكره في تعريف القسمة الاولية من ان لا يحتاج المقسم في انقسامه الى امر
الاقسام الى لحوق امر خارج عنه يخرج جميع تقسيمات الاجناس الى الانواع او في جميعها يحتاج الى لحوق
الفصول بالجنس وهو امر خارج عن ذات الجنس وكون متحدا معه في الوجود الا ان او اراد به انه لا
يحتاج في الاقسام الى ما هو امر خارج المقسم كما يحتاج في تقسيم الحيوان الى الابيض مثلا الى ضم السواد
الذي هو امر خارج عنه بخلاف تقسيمه الى الانسان فانه لا يحتاج الى ذلك او يريد انه لا يحتاج في
انقسامه الى ما يكون خارجا عن ماهية المقسم يكون عارضا له لا يصح اخراج قسمة الحيوان الى الابيض وغيره لكونه في

القسمة الاولية لانه ايضا لا يحتاج الحوق به سوى الابيض بالحيوان . والصحيح قسمة الجنس الى نوع النوع من القسمة
الاولية الا ان يقال انه لا يحتاج الجسم مثلا في صيرورته نباتا الى ان يصير حيوانا والجواب ان المراد
ان المقسم بما هو هو لا باعتبار امر خارج عنه بحيث ينقسم الى الاقسام كانقسام الموجود بما هو موجود الى الواجب
والممكن وانقسام الحيوان الى الانسان وغيره كانقسام الموجود الى الجوهر وغيره فانه يكون باعتبار امر خارج عن
حقيقة الموجود وهو الحصة وليس المراد ان يكون المقسم بدون ان ينضم اليه شيء اخر ينقسم حتى يرد انه على
هذا لا يكون قسمة الجنس الى انواعه قسمة اولية كيف والتقسيم ضم قيود متخالفة الى المقسم ليحصل بانضمام
كل واحد اليه قسم وما ذكر الشيخ المحقق قدس سره من ان اقسام القسم يكون من الاعراض الذاتية اذا كان
انقسام المقسم الى اقسام القسم قسمة اولية لان انقسام المقسم الى الاقسام بعينه تقسيمه الى اقسام الاقسام لان انقسامه الى
اقسام الاقسام بتوسط انقسامه الى الاقسام كانقسام الموجود الى الجسم وغيره فان انقسامه اليه والى غيره بعينه
انقسامه الى الجوهر وغيره لا يرى انه يحصل مع قطع النظر عن افراده حتى يكون انقسام الموجود الى الجسم والى
غيره بشرط انقسامه الى الجوهر والى غيره واما اذا كان القسم نوعا متحصلا مع قطع النظر عن قسمه كالحيوان
بالنسبة الى الجسم النامي فلا يكون اقسام القسم من الاعراض الذاتية للمقسم كاقسام الحيوان بالنسبة الى الجسم
النامي فما ذكره هذا القائل من انه يخرج على هذا التفسير للقسمة الاولية قسمة الجنس الى نوع النوع ان اراد
انه يخرج مطلقا سواء كان انقسام الجنس الى نوع النوع بعينه انقسامه الى نوعه او لم يكن فلا نم لما عرفت
وان اراد انه يخرج عن التعريف انقسام الجنس الى نوع النوع اذا كان النوع امرا متحصلا مع قطع النظر عن نوعه
فلا مضايقة فيه من وجه ذكرنا انهما ان حمل القسمة الاولية على المعنى الذي ذكرنا من الوجهين الاولين
وان كان الصحيح ان يكون قسمة الجنس الى الانواع والنوع الى الانواع قسمة اولية وقسمة الى الاصناف
ونحوها

ونحوها غير اولية لكن ما ذكره شارح القسطاس ان انواع الانواع من اعراض الجنس الذاتية بناء على ما هو المشهور من معنى العرض الذاتي
في مقابلة هذا وهو ما يلحق الشيء لذاته او لجزئه الاعم او الاخص وهو المعتمد في المرجع الاول القسمة اليها قسمة اولية
او ما هو المفروض لزوم كون البحث في العلوم عن الاعراض الذاتية لموضوعها لان اقسام الاولية لما كان كون الجسم
نباتا مثلا متوقفا على كونه حيوانا على رأي الشيخ كما صرح به وما ذكره القائل من ان حمل الموجود جسما
لا يتوقف على حمله معدنا او كونه جسما مقدارا لا يتوقف على جعله حيوانا متصلا وان فرض صحته ليس بموافق
لرأي الشيخ والعلامة في كلامه والجواب ان الحق ان نوع النوع قد يكون من العوارض الذاتية للجنس اذا كان
انقسام الجنس اليه والى غيره اوليا وذلك انما يكون اذا لم يكن نوع الجنس امرا متحصلا مع قطع النظر عما تحته بل
يكون تحصله بتحصل ما تحته وح يكون نوع النوع من الاعراض الذاتية للجنس لان لحوقه للجنس بتوسط نوع الجنس بل
عروض نوع الجنس له بعينه عروض نوع النوع له وقد لا يكون من العوارض الذاتية وذلك اذا كان نوع
الجنس متحصلا مع قطع النظر عما تحته فلا يبحث عنه الا ان ما كان من الاعراض الاولية للشيء فلا يخرج عنه الذاتية
ويبحث عنه في العلم الذي هو الشيء موضوعه له فلا اشكال في القسطاس يكون نوع النوع قد يكون من الاعراض
الذاتية مما … التفسير للقسمة الاولية ولم … كون نوع النوع مطلقا من الاعراض الذاتية حتى يشكل
الامر وليت شعري كيف يسلم هذا القائل ان انقسام الجنس الى الانواع وانواع الانواع قسمة اولية ثم
يشكل على الامر في كون نوع النوع من الاعراض الذاتية من حيث ان عروضه بسبب امر اخص وهل يمكن
ان يلحق شيء من الاعراض اللاحقة للشيء بسبب امر اخص منه ثم لم يكن من الاعراض الاولية فانه لا معنى
للعرض الاولي الا ان لا يكون عروضه للاول بواسطة امر اخر وما ذكره هذا القائل من ان ما ذكره القائل
المحقق على تقدير صحته لا يوجب كلام الشيخ ففيه انا لا نم عدم الموافقة وسيجيء تصحيح الشيخ بما هو الحق

في المقالة الثانية فيه اشارة الى ما ذكرناه ان التقسيم الاولية بالمعنى كان من المعاني المذكور يخرج عنها قسمة
الموجود الى الجسم القابل للحركة والسكون الذي هو موضوع الطبيعي فلا يكون عرضا ذاتيا له ويجب
ان لا يصح موضوع الطبيعي في هذا العلم والاكثر شناعة والجواب ان هذا انما يلزم ان لو لم
يكن اقسام الموجود الى الجسم والى غيره اوليا وقد عرفت مرارا ان اقسام الموجود الى الجسم وغيره
ليس بل تقسيمه اولا الى الجوهر وغيره بل لا معنى لانقسام الموجود الى الجوهر والى غيره الا انقسامه الى
انواع الجوهر والى غيرها وكل ما كان انقسام المقسم اليه والى غيره اوليا يكون واحد القسمين من الاعراض
الذاتية لذلك المقسم ورأيتها ان عدم امكان قسمة بعد الجسم القابل للحركة والسكون الى قسم
يكون اخص منه بدون لحوق عارض غريب من التغير او تقسيم الى آخر ما ذكرناه هو مراده غير مسلم اذ يجوز ان
ينقسم الجسم القابل للحركة والسكون الى ما هو اخص منه من دون لحوق امر غريب كانقسامه الى الحيوان
وغيره والجواب ان المراد ان الموجود بما هو موجود لا ينقسم الى ما بعد الجسم القابل للحركة والسكون الا ان يعرض
معه عارض غريب خارج عن ذاته لان الجسم القابل للحركة والسكون لا يمكن ان ينقسم الى ما هو اخص
منه الا بلحوق عارض غريب وظاهر ان لحوق الجسم القابل للحركة ومقابلها من النفس والتكمم ليس من
العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود بل من العوارض الغريبة وان كان من العوارض الذاتية للجسم القابل
للحركة والسكون والحاصل ان الموجود بعد ان صار نوعا متخصصا لا استعداد لكونه جسما او خطا او
سطحا او جسما تعليميا او غير ذلك لا يمكن ان ينقسم بعد ذلك النوع بما هو اخص من ذلك
النوع الا بلحوق عارض غريب خارج عن ذاته وحاصلهما انه لا نسلم ان قسمة الموجود الى قسم
اخص من الجسم القابل للحركة والسكون الذي يجعل بسبب لحوق امر غريب من التغير او التكمم او جسم

ان الحكم

لا يمكن البحث عنه في القسم في العلم الالهي بل الظاهر من كلام الشيخ مما سيجيء انه اراد حيثه ويبين المقدار
والجسم التعليمي الاخص من الكم المطلق في ان يجوز البحث عنهما حيثيته في الالهي لكن بشرط ان يكون البحث
عن نحو وجودهما الذي لا يفتقر الى المادة والحاصل انه اراد ان الممكن البحث عن هذا الوجه بل المحكي عن اجزائه
الاخرى الذاتية لا يسلم الجزء ان يكون البحث عنه حيثية في العلم فالتفرقة بينهما للايراد من الشيخ والجواب
ان المراد انه لا يبحث عن الاخص عن الجسم القابل للحركة والسكون في العلم الالهي بما هو قسم منه واخص وان
فرض انه يبحث عنه بما هو موجود لان الاخص عنه بما هو كذلك ليس من العوارض الذاتية للموجود
بما هو موجود بل من العوارض الغريبة لان عروضه للموجود ليس بما هو هو بل بسبب امر اخص الا جسم
القابل فانه لم يتخصص الموجود بالجسم لم يمكن ان يتخصص بكونه حيوانا او نباتا او غيرهما وليس
تخصيص الموجود بالجسم القابل بعينه تخصيصه بما هو اخص منه لان الجسم القابل يمكن ان يتخصص
ويتخصص ولا يكون [illegible] تخصيص الموجود بما بعد الجسم بعد تخصيصه بالجسم فتكون الاخص من الجسم من
العوارض الغريبة للموجود فلا يمكن ان يبحث عنه بما هو كذلك في العلم الالهي لان البحث في كل علم انما هو عن
العوارض الذاتية لموضوعه واما الاخص عن الكم المطلق والمقدار فلما كان من عوارض الموجود بما هو موجود
لان عروضه للموجود ليس بسبب امر اخص من الكم لانه ليس للكم تخصيص وتحقق بدون ان يكون بعده كخط
كان او سطحا او جسما او عددا حتى يكون عروضه بهذه الاشياء للموجود بعد تخصيصه بها ويكون ولذلك
العروض بسبب امر اخص بل لا معنى لانقسام الموجود الى الكم وغيره الا انقسامه الى هذه الانواع وغيرها
لانه لا يمكن ان يوجد كم ولا يكون احد هذه الانواع في الوجود فيمكن ان يبحث بما هو اخص من الكم في
العلم الالهي بما هو اخص من الكم وبما هو موجود بخلاف الاخص من الجسم القابل فظهر الفرق واندفع

الايراد وكان هذا اعتراض من اقوى اعتراضاته ثم اورد بعد ذلك ايرادا آخر ظاهر الفساد ثم حل
وذكر بعد ذكر الايرادات كلاما حاصله يرجع الى اقرار بعض العلماء عن بعض بعجز والآن نستحسن فان كل قسم
من اقسام الموجود الذي يتعلق به ابحاث كثيرة ومسائل عديدة جعلوه موضوعا لعلم وبحثوا فيه عن احواله
وما ليس كذلك كما لم يفردوه كمثلما بل اوردوه ومسائله في علم واحد وبحثوا عن احواله فيه هذا
والوجه اعني ان يستقل بما ليس بها المباحث وتطول الكلام فيها ولولا ان الغرض المقصود
ما ذكره هنا الكلام واوردته مع ما صدر المحققين خيرا ولما لم يوضح مسائل ايضا فنقول ان
مسائل هذا العلم بعضها في اثبات الموجود المعلول [illegible] موجود معلول وبعضها في عوارض الموجود وبعضها
في مسائل العلوم الجزئية قال صدر المحققين في شرحه المباحث المورودة في هذا العلم وان كانت كثيرة
لكنها مندرجة في ثلاثة مجامع احدها البحث عن اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول
واثبات المفارقات والمبدء الاول والملائكة الاولى والصور المنوعة للاجسام واثبات الغايات للطبائع
واثبات الاجرام الفلكية وتكونها وعقولها التي هي غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل
بحث عن مبادي الوجود وثانيها البحث عن عوارض الوجود وثالثها البحث عن اقسام الموجود
الذي هي مبادي العلوم الجزئية [illegible] ان لكل موضوعات لها [illegible] وليس يجب ان يكون
البحث عنها من حيث كونها مسائل بل من حيث وجودها فانها ههنا سؤال وجواب بما هي
للماهية واجزائها لانها هل هي موجودة ام لا ومآخذ وجودها من مسائل هذا العلم وخارج عن
الاقسام الثلاثة فلم لم يذكرها الشيخ ويمكن الجواب بان الغرض ههنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة
الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او بان اجمالها في الاثبات هي وجوداتها لا ماهياتها فالبحث عنها وعن

اجزائها

اجزائها انما هو على وجه البسطة معا فهذا العلم يبحث في هذه الصناعة اي الغرض من هذه الصناعة
البحث من الاشياء المذكورة اعني الاسباب القصوى اي اسباب القصوى والمبدء الاول للموجود المعلول كله
والبحث عن صفاته وافعاله وكيفية صدور الموجودات عنه وكيفية رجوعها اليه والعوارض الاولية للموجود بما هو موجود
واما مسائل بالنسبة الى العلوم الجزئية وهي الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود وهو العلة الاولى واول
الامور في العموم وهو الوجود والوحدة والفلسفة في اللغة اليونانية هي محبة الحكمة [illegible] في جانب العلم والعمل بقدر الطاقة والا
[illegible] وكان هذه الحكمة [illegible] الحكمة التي [illegible] الفلسفة مجازا اطلاقا لاسم المسبب على السبب
وذكر في وجه تسمية هذا العلم بالفلسفة الاولى وان المعلوم اوليته على معلومات سائر العلوم الحكمية بحسب الوجود وبحسب العموم
لان معلومه وهو الواجب الوجود والوجود والوحدة وللاول تقدم بحسب الوجود وللثاني تقدم بحسب العموم وذلك
لان الوجود والوحدة اعم من جميع الموجودات والعام اقدم معرفة عند العقل من الخاص فهذا العلم اولية على سائر العلوم
الحكمية باعتبار معلومه فهذا وصف من اي العلوم الفلسفية بهذا الوصف قال صدر المحققين ويمكن ان يقال في وجه
التسمية ان لهذا العلم تقدما بالطبع على سائر العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما تثبت في هذا العلم وهذا الوجه
اوفق لانه يثبت به تقدمه من حيث كونه علما لا من حيث المعلوم فقط كما في الوجه الاول وهو ايضا الحكمة
التي هي افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم اي اليقين بافضل معلوم اي بالله تعالى وبالاسباب من بعده وهو ايضا
معرفة الاسباب القصوى للكل وهو ايضا المعرفة بالله فقد وقع في تعريف الحكمة انها افضل علم بافضل معلوم والشيخ
بين ان ذكر الحد [illegible] بهذا الحد هو هذا العلم لان [illegible] تعريف اخر وان كان لجميع اقسام الحكمة فضيلة
[illegible] قال صدر المحققين اعلم ان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه او بوثاقة دلائله او بحسب غايته وثمرته
والكل يجتمع في هذا العلم اما الموضوع فلان المعلوم فيها هو الحق تعالى وصفاته وملائكته المقربون وعباده المكرمون

وهيئاته وحدك كميته ولونه وشكله والمعلوم في سائر العلوم ليس الا اعراضا وكيفيات وكميات وحركات
واستحالات ونحو ذلك مما يجري مجراها اما الدلالات فلا ثبوتها وحكمها هي البراهين المستعملة في هذا العلم لان مقدماتها
ضروريات ازلية دائمة هي المعطية للعلم الدائم من غير تغير كثبوتها بدوام الوصف او ما دام الذات او غير ذلك واما
الغاية والثمرة فلا غاية ولا ثمرة لعلم اشرف منه حتى ان يصير به العقل الهيولاني عقلا بالفعل وان يصير المرء
الحيواني من جملة الملائكة المقربين وان يصير النفس الادمية عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس   واعلم
ان العلم الالهي الذي هو علم بالامور المفارقة للمادة في الحد والوجود الى الوجود وما هو موجود ومباديه وعوارضه ليس شيء
منها كالموضوع الاعتقاد على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها وان البحث في هذا العلم عما لا يتقدم على المادة فانما
يبحث فيه عن معنى ذلك العلم المعنى غير محتاج الوجود الى المادة يعني انه اذا وقع البحث في هذا العلم عما لا يتقدم
المادة بل يقارنها فلا يبحث فيه عنه من حيث كونه مادية او من عوارض الاشياء المادية بل من حيث
الوجود وقد مر توضيح ذلك انفا في اوايل الفصل فليتذكر   بل الامور المبحوث عنها فيه هي اقسام
اربعة فبعضها امور بريئة عن المادة وعلائق المادة اصلا وبعضها تخالط المادة ولكن مخالطة السبب المقوم
المتقدم وليست المادة بمقومة وبعضها قد يوجد في المادة وقد يوجد لا في مادة مثل العلية والوحدة
فيكون الذي لها بالشركة بما هي هي ان لا تكون مفتقرة في التحقق الى وجود المادة وشركة هذا القسم ايضا في
انها غير مادية الوجود اي غير مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة والسكون ولكن ليس
المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة بل في نحو الوجود الذي لها فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخرى
اشتركت في ان نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قائم الوجود بالمادة لتفصيل للامور المبحوثة عنها
في هذا العلم ورد في الشيخ في الشفاء والنجاة واشتهر غيره عن الشيخ داخلا في صدر المحققين قدس سره انه ما لا كر
الاولى

الاول جهة اهميته فان الانسان مشغول ان كان في طبيعيات له جهات وذلك في بعضها الهية لكونه موجودا واحدا
او جوهرا او غير ذلك وبعضها تعليمية لكونه طويلا او قصيرا او نحو ذلك وبعضها طبيعية لكونه اسود او حارا او غير
ذلك فاذا وقع البحث عنه من الجهات التي تجري مجرى الفصل الاول كان البحث عنه الهيا واذا بحث عنه من جهة التي
تجري مجرى الفصل الاوسط كان البحث تعليميا واذا بحث عنه من جهة الصفات التي تجري مجرى الفصل الثالث كان بحثا
طبيعيا وبالجملة ما من شيء الا ويمكن فيه نظر الهي من حيث له رابطة وجودية ونسبة قيومية ولذا قال له
ما في السموات وما في الارض وان من شيء الا يسبح بحمده ومن هنا وسعت كل شيء فالموجودات متعلقة عند الجمع
وانه يقع التعلق بمعالي الالهية من حيث نقائصها وعدم ملكاتها وانفعالاتها ولاجل ذلك يمكن للحكيم
الالهي ان يدرج كثيرا من المسائل الطبيعية والتعليمية والمنطقية في هذا العلم بحسب قوة نظره وعموم فوائده
وحكمه   وكذا ان العلوم الرياضية فقد كان موضوعها مما هو متحدة بالمادة لكن نحو النظر والبحث
عنه كان من جهة معنى غير متحد بالمادة وكان لا يحرم تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا
لكن الكلام هنا ازالة الاستبعاد عن المستبعد ويقول كيف يجوز ان يكون الامور المادية التي يبحث
عنها في الطبيعي موضوعة في العلم الكلي   وحاصل ما ذكره انه اذا امكن ان يكون موضوع الطبيعي موضوعا
رياضيا اذا كان البحث عنه من حيثية الكمية فيمكن ان يكون موضوع الطبيعي موضوعا للالهي اذا كان
البحث عنه فيه من جهة الوجود والوحدة وغير ذلك   فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اشرف
امر وهو العلم بحقايق الامور كما هي عليها بحسب نفس الامر علما يقينيا لا خلاف فيه وهذا العلم يشارك الجدل والسفسطة
في موضوعه من جهة ويخالفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه اما مشاركتها فلان ما يبحث
عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي واما المخالفة فلان الفيلسوف للاول

من حيث هو حليوف اول الكلم في مسائل العلوم الجزئية ونونبث يتكلمان واما مخالفيه للجدل حاشيه
فبالقوه لان الكلام الجدلي يفيد الظن لا اليقين كما عرفت في صناعة المنطق واما مخالفه السوفطائي
فبالارادة وذلك لان هذا يريد الحق نفسه وذاك يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق وان لم يكن
حكيما قال الشيخ في البرهان الصناعات المشتركة في موضوع هذا العلم ثلثه الحكمة الاولى والجدل والسو
فسطائية في الموضوع وفي مبدء النظر وفي غاية النظر اما في الموضوع فلان الحكمة الاولى انما ينظر في العوارض
الذاتية للموجود والواحد ومبادئهما ولا ينظر في العوارض الذاتية لموضوعات علم من العلوم الجزئية والجدل و
السوفسطائية ينظران في عوارض كل موضوع كان ذاتيا او غير ذاتي وان يعتبروا جهتهما معا عوارض
الوجود والوحدة فالحكمة الاولى اعم من العلوم الجزئية لعموم موضوعها وهما اعم نظرا من العلوم الجزئية لانهما يتكلمان
في كل موضوع كلاما مستقيما او معوجا لكن بحسب صناعته وقد يفارقها من جهة المبدء لان الحكمة الاولى
انما يأخذ مبادئها من المقدمات البرهانية اليقينية واما الجدل فمبدءه من المقدمات الذائعة المشهورة في الحقيقة
واما السوفسطائية فمبدءها من المقدمات المشبهة بالذائعة واليقينية من غير ان يكون كذلك في الحقيقة وقد
يفارقها من جهة الغاية لان الغاية في الحكمة الاولى اصابة الحق اليقين بحسب مقدور الانسان وغاية الجدل
الارتياض في الاثبات والنقض المشهور ويرجع الى البرهان ونفعه التدبير وربما كانت غاية الجدل
وغاية السوفسطائية الترائي بالحكمة بالقول فذلك القول ربما كان بحسب المغالطة وربما كان بحسب
النفع والذي بحسب المعاملة فان يكون لا لازم واجب ما للتسليم وان لم يكن لازما حقا ولا مشهورا
واما الذي بحسب النفع فربما كان وربما كان بالغرب المحمود وغاية السوفسطائية الترائي بالحكمة
والقول بالباطل وقال في فن المغالطات ان المغالطين طائفتان سوفسطائي ومشاغبي
فالسوفسطائي

يعني الحكمة الاولى

فالسوفسطائي يرائي بالحكمة ويدعي انه مبرهن ولا يكون كذلك بل اكثر ما يناله ان يظن به ذلك والمشاغبي
هو الذي يرائي بانه جدلي وانه انما يأتي في محاورته بالقياس من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم
بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه وغيره نفسه انه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل الحق
عقلا مضاعفا وذلك الاقتدار على تمييز الحق والباطل حتى اذا قال قائل حقا وصدقا فهذا هو الذي اذا فكر
وقال اصاب واذا سمع من غيره قولا وكان كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب ما يعقل والثاني بحسب ما يسمع
ثم قال في فن المغالطات وسبب الميل لبعض الناس الى الحكمة اكثرهم تقديم استشعار نظر الناس من انه حكيم
وان لم يكن حكيما على استشعار لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ولقد رأينا وشاهدنا في
زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم
فيها سافلة فلما عرفناهم انهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا ان يكون للحكمة حقيقة وللفلسفة فائدة
وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينتسب الى صريح الجهل ويدعي بطلان الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ من
المعرفة والفضل قصد المثالب ونسب المنطق بالعبث فاوهم ان الفلسفة افلاطونية
وان الحكمة سقراطية وان الدراية ليست الا لخبة القدماء من الاولين والفيثاغوريين من الفلاسفة
وكثير منهم قال ان الفلسفة وان كان لها حقيقة فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمة باطلة ولا
جدوى للحكمة في العاجلة واما الاجلة فلا اجلة ومن احب ان يعتقد فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة
او غاية الكمال والذي عنهما لم يجد عن اغتشاف صنعة المغالطين محيصا ومن هنا نشأت المغالطة
التي عن قصد وربما كانت عن ضلالة بها كلامه وكلم ان التردد في هذا المقام في ان مراد الشيخ
بيان المشاركة والمغايرة بين هذه العلوم ام بين اربابها ثم رجح الثاني مستشهدا بانه لم

الضر والمضر عبارة عما به يقع التأدية الى الشر للسبب المؤدي اليه وهو الضار فقد ظهر بهذا ان
الفرق بين الضار وبين الشر كالفرق بين النافع والخير فكما ان النافع هو السبب الموصل الى الخير
لذاته كذلك الضار وسيلة الى الشر لانه السبب لذاته الى الشر وكما ان المعنى الذي به يصل السبب
الى الخير منفعة كذلك المعنى الذي به يصل السبب الى الشر مضرة ثم ان كلا من الضار والنافع مما يختلف
بالقياس الى الاشياء كما كان الخيرات والشرور الاضافية كذلك فرب شيء يكون منفعة بالقياس
الى شخص مضرة بالقياس الى اخر او الى الشخص الاول بحسب وقت اخر او الى الشخص الاول
بحسب وقت اخر او حالة اخرى او جهة اخرى او غير ذلك ونقل في الحواشي القصودية هنا
عن بعضهم انه ناقش مع الشيخ وقال ما تقرر في كلام الشيخ في العلوم السابقة ما اشار اليه في هذا
المقام نعم سيقال بعد ذلك الخير ما يتشوقه كل احد ثم اعترض عليه بان هذا ناش من قلة التتبع
مع انه لا اشعار في كلامه بانه قد سبق في كتابه هذا   واذ قد تقرر هذا فقد علمت ان العلوم كلها ذكر
في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل مهيئة اياها للسعادة الاخروية معناه ظاهر وقول
المهيئة في بعض النسخ مهيئة بسبب حالة عن فاعل المصدر المضاف الى المفعول اعني قوله تحصيل كمال
والفاعل هو العلوم لان المصدر المضاف الى المفعول يستدعي فاعلا لا محالة وفيه ان ظاهر ان تحصيل كمال النفس
منفعة العلوم والخير الذي يؤدي تلك المنفعة توصل الى السعادة الاخروية والظاهر من كلامهم   من كلام الحكيم
في موضع الاخرى ان السعي في اخر حال تحصيل العلوم بل العلوم نفسها في الاخرة هي الكمال الذي يتقدر
واما لا يتم في الدنيا للاشتغال بتدبير البدن والاشتغال بالمحسوسات فكان المراد ان تحصيل
العلوم في الدنيا تحصيل سبب لبقائها في الاخرة وكون السعادة التي هي الخير فيها وقال صدر المحققين
ما نعلم

من علم الا وتحصيله ضرب من الكمال للنفس ويخرج النفس عن حد القوة الى ضرب من الفعل كيف وهو لاحقة
كيفية النفس بهذه الصورة الكمالية ونورية فيكشف شيء من الاشياء فيكون خيرا او منفعة من هذه الجهة واما العلوم
المذمومة كعلم السحر والشعبذة وغيرها وكونها مذمومة ليس من حيث كونها علما بل من جهات اخرى لا يخفى شيئها
على لبيب   لكنه اوقش في رؤس الكتب عن معنى منفعة العلوم لم يكن المقصد منتهيا الى هذا المعنى
بل الى هذا المعنى معونة بعضها في بعض حتى يكون منفعة علم ما هو المعنى يتوصل منه الى تحصيل علم اخر غيره لما ذكر
معنى المنفعة وان العلوم كلها منفعة بالمعنى المذكور اراد ان يبين ان لفظ المنفعة اذا اطلق في العلوم وقيل ان للعلم
الفلاني منفعة وليس للعلم الفلاني منفعة فليس يراد منه هذا المعنى الذي ذكرناه بل يراد به معنى اخر وهو معونة بعضها
في بعض فاذا كان لعلم دخل في تحصيل علم اخر غيره يقال ان لذلك العلم منفعة واذا لم يكن لعلم هذه المنفعة
فلا يقال له منفعة وان كان له منفعة بالمعنى السابق   واذا كان المنفعة بهذا المعنى قد يقال
في المطلق وقد يقال في المخصوص فاما المطلق فهو ان يكون النافع موصلا الى تحقق علم اخر كيف كان واما
المخصوص فهو ان يكون النافع موصلا الى ما هو اجل منه وهو كالغاية له او هو لاجله بغير انعكاس فاذا
اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان لهذا العلم منفعة واذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصوص كان هذا العلم
اجل من ان ينفع في علم غيره بل سائر العلوم ينفع فيه لكنا اذا قسمنا المنفعة المطلقة الى اقسام ثلثة كانت
ثم اقسام قسم لهي الموصل منه موصلا الى معنى اجل منه وقسم لهي الموصل منه موصلا الى معنى مساو له
وقسم تكون الموصل منه موصلا الى المعنى دونه وهو ان يفيده بقدر في كمال دونه وانه وهذا اذا
طلب له اسم خاص كان الاولى بالافاضة والافادة والعناية والرياسة او شيء مما يشبه هذا او يتعورت
الالفاظ الصالحة في هذا الباب غير شائعة والمنفعة المخصوصة قريبة من الخدمة واما الافادة التي تحصل من الاشرف

مبحث للجدلي والسفسطي بل العلم ليس الا من العلوم المتعارفة فمن نظر فيها وتكلم بطريق العلم واليقين واراد منها
تحقيق الكمال فهو صاحب هذه العلوم ومن لم يكن كذلك فهو سفسطي ولذلك الجدل عبارة عن استعمال
المقدمات المشهورة في اي علم كان والسفسطة استعمالها في غاية السقوط لان المخالطة والمشاركة من لباب العلوم من
حيث انهم ارباب العلوم لا تكون الا من جهة المشاركة والمخالطة من العلوم وربما ان ليس للجدلي والسفسطي
علم على حدة فلا يصح ان المخالطة ليس فيها من هذه العلوم بل هي لذا بها فان المخالطة بينهما حاصلة باعتبار
ان كل من علم هذه العلوم اذا استعمل فيه المقدمات المشهورة الغير اليقينية البرهانية واثبت فيه المطالب
بتلك المقدمات فهو جدلي وكذلك السفسطة مثلا هذا العلم يتكلم فيه الجدلي على طريق الجدل كما يتكلم فيه الفلسفي
بطريق البرهان فهو من حيث يتكلم فيه الجدلي ويستعمل في اثبات مطالبه المقدمات الجدلية جدلي
ومن حيث ينظر فيه الفلسفي ويستعمل في اثبات مطالبه المقدمات البرهانية فلسفي الهية فينزل
المشاركة الى ان الجدلي يتكلم في مسائل هذا العلم وكذا السفسطي فلا يتكلم فيه صاحب العلوم الجزئية
والله الموفق للصواب

في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه كما كان بيان تعريف
العلم وان موضوعه ما هو وان له غاية من مقدمات الشروع في العلم على سبيل البصيرة كذا بيان
منفعته ومرتبته واسمه ايضا من المقدمات وما هي الشيخ الامور الثمانية في الفصل المتقدم اراد
ان يبين ايضا بقية الامور الثمانية في هذا الفصل مجموع هذه الامور الثمانية بمعنى انه مما يجب
ان يبدا به قبل الشروع في المقاصد وقد كان القدماء يذكرون في صدور كتبهم امورا يسمونها
بالرؤوس الثمانية الاول الغرض من العلم او الكتاب الذي يريدون ان يشرعوا فيه لئلا يكون النظر عبثا
والثاني المنفعة وهي ما يشوق الكل طبعا ليحتمل المشقة في تحصيله والفرق بينها وبين الغرض
ان ما ترتب

ان ما ترتب على شيء ان كان باعثا على فعله يسمى غرضا وعلة غائية والا فمنفعة فالوا لا يذكرون
ما كان سببا وحاملا على تدوين العلم ثم يذكرون بعده ما يشتمل عليه من منفعة ومصلحة بسبيل الترتيب
عموم الطلب [illegible] ان كانت المنفعة ومصلحة سوى الغرض والعلة الغائية والثالث السمة وهي عنوان
العلم او الكتاب وفي ذكرها اشارة اجمالية الى المقاصد التي تفصل في العلم والرابع المؤلف
ليسكن قلب الناظر على ما يريد في مسائله بحسب حال الواضع الى الكمال من معرفة حال الكتب
بمعرفة الرجال والخامس انه من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به والسادس المرتبة والسابع القسمة
[illegible] منها ان يكون قسمة الكتاب او العلم والثامن الانحاء التعليمية وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان
الى [illegible] التي ذكرت في الفصل الاول

واما منفعة هذا العلم فيجب ان يكون فيه بحث في العلوم
التي قبل هذا [illegible] ان الفرق بين النافع وبين الخير ما هو وان الفرق بين الضار وبين الشر
ما هو وان النافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشيء الى الخير
لما توقف معرفة مفهوم المنفعة على معرفة مفهوم الخير تعرض لذكر الخير وبين الفرق بينه وبين النافع اعلم
ان الخير بالذات هو ما يختاره كل احد ويفرح به ويشتاقه بحسب الجبلة والطبيعة والشر بالذات
مقابله وهو العدم ولا اختلاف فيهما فالخير خير دائما والشر شر دائما لان الخير هو الوجود وهو بما هو
لا يكون الا خيرا والشر هو العدم وهو بما هو لا يكون الا شرا واما الخيرات والشرور بالعرض فالاختلاف
بينهما حاصل فقد يكون شيء خيرا بالقياس الى شخص وهو بعينه شر بالقياس الى غيره او الى ذلك
الشخص بعينه بحسب زمان اخر او بحسب وقت اخر او مكان اخر او حالة اخرى او جهة اخرى والنفع
والمنفعة عبارة عن معنى يقع به الايصال الى الخير للسبب الموصل اليه وهو النافع وعلى هذا يكون

في الاخص فليس يشبه الجزئية وبهذا تعلم ان الخادم ينفع المخدوم والمخدوم ايضا ينفع الخادم اي منفعة
اذا اخذت مطلقة وليس لنوع كل منفعة وجهة اختصاص بنوع اخر فمنفعة هذا العلم التي هي ما وجهها هي افادة
اليقين بمبادي العلوم الجزئية وتحقيق ماهية الامور المشتركة فيها وان لم يكن بمباديها فمنه او دون منفعة الرئيس للمرؤوس و
المخدوم للخادم او نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية نسبة الشيء الذي هو المقصود بمعرفته في هذا العلم الى الاشياء المقصود معرفتها في تلك العلوم
فكما ان ذاك مبدأ لوجود تلك فكذلك العلم بهذا به التحقيق العلم بتلك ثم تعيين الراجح لفظ المنفعة في هذا المقام وكان للمنفعة بهذا المعنى
اطلاقان وليس لهذا العلم بحسب احد الاطلاقين منفعة اراد ان يذكر الاطلاقين للمنفعة بهذا المعنى حتى يظهر المراد فهي معرفة
منفعة هذا العلم وبيانه ان المنفعة بهذا المعنى التي ذكرناها قد يطلق اطلاقا عاما وقد يطلق اطلاقا خاصا اما الاطلاق
العام فهو ان يكون النافع موصلا الى تحقيق علم اخر غير كيف كان الاخر سواء كان ارفع منزلة من العلم النافع
او دون منزلته وبالجملة غير مشترط واما الاطلاق الاخص فيشترط فيه ان يكون النافع ادون منزلة من المنتفع
فيه ويكون للمنتفع فيه اجل منه شأنا وكالغاية للنافع فلا يقال الحكمة نافعة في غيرها او اريد به المعنى ويقال
المنطق نافع في الحكمة قال صدر المحققين وبهذا الاعتبار ان بمعنى العام والخاص كما تقع في العلوم تقع في الادوات
والملك والرعية وصاحب الفرس والفرس يقال انتفع كل منهما بالاخر بالاعتبار العام ولا يقال بالاعتبار
الخاص ان الرعية انتفع بالملك وان الفرس انتفع بالفارس انتهى فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق
العام كان لهذا العلم منفعة اولم يشترط فيه الاطلاق كون النافع ادون منزلة من المنتفع فيه واما اذا اخذنا المنفعة
بالمعنى الخاص فلا يكون لهذا العلم منفعة اذ لا علم اجل واعظم شأنا منه بل سائر العلوم تنتفع فيه بهذا الاعتبار
ثم ان قسم بعد ذلك المنفعة بالاطلاق الاعم الى اقسام ثلاثة احدها ان يكون الموصل منه موصلا الى المعنى اجل منه
وهذا انتفاع الخادم في المخدوم وثانيها ان يكون الموصل منه موصلا الى علم يكون مساويا له في الرتبة لا
يكون

يكون او في منه ولا اجل وهذا انتفاع المساوي في المساوي وثالثها ان يكون الموصل منه جليلا واعلى من الموصل اليه
وهذا انتفاع الرئيس في المرؤوس وهذا القسم الثالث اولى باسم المنفعة بمعنى المنفعة التي تشترك فيها الاقسام
الثلاثة فالمنفعة الالفاظ واحرى الاسم به هو الالة والافاضة او العناية او الرئاسة او غير ذلك مما يشبه
ذلك مما يحصل التعبير عنها او شوبت الالفاظ الدالة لذلك والمنفعة بالاطلاق الاخص كانها مقابلة بهذا القسم
عن الاطلاق الاعم فاولى الاسامي به الخدمة فاذا تقرر هذا فتحقق ان كلا من الخادم والمخدوم والرئيس والمرؤوس
ينفع في الاخر بحسب اعتبار المعنى وعلم ان كلا منها لا ينفع غير الاخر باعتبار الجهة التي تحققه
من الجهة الكلية ان لهذا العلم رئاسة وتفوقا على سائر العلوم فمنفعته التي هي من جهتها من انها على سبيل الافاضة
على سبيل الاستعلاء هي من جهة التصورية ومن جهة التصديق اما من جهة التصديق فلانه يفيد
مسائل سائر العلوم التي تحتها لانها مما يبرهن عليه وجوها في هذا العلم واما من جهة التصور
فمعرفة حقائق الامور العامة المشتركة في سائر العلوم سواء كانت من المبادي بالنسبة الى العلوم
ام لا قال صدر المحققين قدس سره ومن قبيل منفعة الكلي بسائر العلوم منفعة الرئيس والمخدوم للخادم
ولهاتين مشتركة مثلا النفس والبدن كلاهما ينتفع بالاخرى لكن منفعة النفس للبدن في ان منه
الحياة والحس وغيرهما منه ومنفعة البدن للنفس في ان يصير محلا كالاته وريائه وسيلة
معه لا لان منفعة النفس لان بعض حاجتها المستمر والاول العلم والطهارة انتهى ثم من
وجه لكون منفعة هذا العلم في اكتساب العلوم الاخرى نسبة منفعة المخدوم للخادم ان نسبة العلم الكلي
كنسبة المعلم الى المتعلم بالتفاوت فنسبة هذا العلم الى سائر العلوم كنسبة معلوم الى المعلومات تلك
المعلوم ولا ريب ان المقصود الاعلى والمطلب الاسنى من هذا العلم هو معرفة مبدأ الكائنات وعللها

لاسيما مبدأ الماهية وعلة العلل وكل ان وجه ذلك مبدأ الوجود من الاشياء كلها العلم به على التحقيق
مسند التحقيق العلم بهذه. وأما مرتبة هذا العلم فهي أن يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية
أما الطبيعية فلأن كثيرا من الأمور المسلمة في هذا مما يتبين في العلم الطبيعي مثل الكون والفساد والتغير
والمكان والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك وانتهاء المتحركات الى محرك اول وغير ذلك ذكر في وجه
آخر مرتبة هذا العلم بعد الطبيعي ان كثيرا من الامور المسلمة في هذا العلم انما تبين في الطبيعي بالبرهان
والاولى ما اشار اليه المحقق في شرح الاشارات وهو ان فاعل التعليم تقديم الاشياء التي هي اسهل والطبيعي
علم يتعلق بالمحسوسات التي هي اقرب الينا. وانما كان هذا الاولى … على المذكور
هنا بان هذا الوجه بعينه يرجح تأخر الطبيعي عن … لان كثيرا من الامور المسلمة في الطبيعي انما
يتبين في … ما ذكره العلامة الرازي في المحاكمات هو ان ههنا شيئان العلم
والمعلوم فالمعلومات الالهية متقدمة على المعلومات الطبيعية باعتبار ومتأخرة عنها باعتبار
آخر اما تقدمها فهو من جهة انها بالذات والعلية والآخر بالشرف لان المعلومات الالهية
من المجردات … المعلومات الطبيعية وهي غير المجردات اقدم بالوجهين المذكورين من الامور
الطبيعية واما تأخرها فبالوضع لان المحسوسات اقرب الينا واما العلم الالهي نفسه فلا يتقدم
على العلم الطبيعي وغيره من العلوم لانه على مباديها والعلم بالمبادي يتقدم على العلم بما له المبادي
واما الرياضية فلان الغرض الاقصى في هذا العلم وهو معرفة تدبير الباري تعالى
ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها ومعرفة النظام في ترتيب الافلاك ليس يمكن ان يتوصل
اليه الا بعلم الهيئة وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسة قال صدر المحققين

قدس سره

قدس سره لقائل ان يقول الغرض الاقصى من هذا العلم هو معرفة الباري جل ذكره لانه اشرف المعلومات فكيف يكون معرفة
فعله وتدبيره الغرض الاقصى فنقول لما كان الواجب تعالى من حيث انه بسيط الذات فلا جزء له ولما كان
ليس له ما سواه فلا سبب له من حيث ذاته وما لا جزء فيه ولا سبب له مطلقا فلا حد له ولا برهان عليه فلا
يمكن معرفته الا بالآثار … والاول … النفس عن هذه الجهة … وفناؤها …
وعلى كل شيء … فالغرض الاقصى للنفس في هذا العلم في هذا العلم هي … الالهية باثارها
وهي صنع الله وصنعه وفعله … حاصل … وانه … في …
بحيث … ان المراد بالملائكة الملائكة الاخروية لان معرفة … معرفة تدبيره … واما الموسيقى
وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسة فهي نوافع غير ضرورية في هذا العلم يريد انه لا يتوقف لهذا العلم عليها
العلوم فلا يجب ان يكون هذه العلوم اقدم مرتبة منه بحسب التعليم الا انه … سائل فيقول انه اذا كانت
المسائل في العلم الطبيعية والتعليمية انما يبرهن في هذا العلم وكانت مسائل العلمين يبرهن بالمبادي وكانت مسائل
ذينك العلمين تصير مسائل لهذا العلم كان ذلك بيانا دوريا وتصير آخر الامر بيانا للشيء من نفسه لما بين ان مرتبة هذا العلم بعد
مرتبة الطبيعي والتعليمي … ان كثيرا من مسائل ذينك العلمين مبادي لهذا العلم … سؤال … فاراد
دفعه وتحصيل السؤال ان كثيرا من مسائل العلم الطبيعي والرياضي مما يبين في هذا العلم وبرهن عليها فيه وقد ذكر
ههنا ان كثيرا من مسائل ذينك العلمين تصير مسائل لهذا العلم فلزم ان يكون بين مسائل هذا العلم دور … بها
فيكون مسائل هذا العلم مبادي لنفسها وذلك دور … بيان للشيء عن نفسه وهو محال والحل لهذا الشبهة في حل
الشبهة هو ما قد فصل وشرح في كتاب البرهان وانما نورد منه مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول ان المبدأ
للعلم ليس انما يكون مبدأ لأن جميع المسائل مستندة في براهينها اليه بالفعل او بالقوة بل ربما كان المبدأ مأخوذا

في براهين بعض من المسائل ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وضعا البتة بل انما تستعمل
المقدمات التي لا برهان عليها لانه انما يكون مبدء العلم مبدءا بالحقيقة واذا كان يفيد اليقين بالقياس المكتسب
من العقد واما اذا كان ليس يفيد اليقين فانما يقال له مبدء العلم على التجوز وبالمجاز ان يقال له مبدء على
حسب ما يقال للحس مبدء حيث ان الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط [illegible] الجواب عن الشك المذكور
قد كان اذا كان سبيل العموم انه لا يلزم من كون مسائل بعض العلوم مبادي لمسائل علم اخر وبالعكس دور لانه لا يلزم من
كون مسائل علم مبدءا لمسائل علم اخر كونها مبدءا لجميع مسائل هذا العلم حتى لو كان بعض مسائل هذا العلم
الاخر ايضا مبدءا لمسائل ذلك العلم لزم الدور ويجوز ان يكون البعض المسائل من كل منهما مبدءا للبعض المسائل
من الاخر من غير العكس او لا يكون لذلك البعض الذي هو مبدء لبعض مسائل ذلك العلم مبادي في ذلك العلم
بان يكون برهانه يستعمل المقدمات البديهية التي لا برهان عليها ولا يستعمل وضعا البتة حتى لا يكون المقدمات
التي تركب منها امورا غير بينة محتاجة الى القياس ويبين في علم اخر ويكون الى مسائل مبادي في ذلك
العلم الاخر فلا يلزم على هذا التصوير دور وانما يلزم الدور على هذا الفرض ان لو كان كل واحد من مسائل
علم مبدءا لكل واحد من مسائل علم اخر وبالعكس او يكون جميع مسائل احدهما من حيث الجميع لكل
كل واحد مبدء الجميع مسائل الاخر لكل وبالعكس او يكون بعض مسائل هذا العلم مبدءا لبعض مسائل
العلم الاخر ثم يكون ذلك البعض بعينه من هذا العلم مبدءا لذلك البعض بعينه من العلم الاخر على ان العكس
على ان العكس في المبدئية انما يستلزم الدور ان لو كانت المبدئية من الطرفين حقيقية اما اذا لم
يكن حقيقية من الطرفين فلا فاذا فرضنا مسائل الالهي مبادي لمية لجميع مسائل الطبيعي مثلا
ولبعض مسائل الطبيعي مبادي انية لبعض مسائل الالهي لا يلزم دور اذ المبدئية حقيقة انما هي من
الالهي

الالهي اذ هي مبدئية للتيقن في مسائل الطبيعي والمبادي الطبيعية ليست مبادي حقيقية بل مبدئيتها
كمبدئية الحس بالنسبة الى المجربات حيث ان الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط فلا يلزم دور
اصلا [illegible] ثم فلا يجوز ان يكون احد ليس من المبادي [illegible] العلمين التي تستعمل
في العلم الاخر لا يلزم ان يكون وضعها مع وضع برهانها بل يجوز ان يكون وضعها فيه تسليما ويكون
عن البرهان فلا يلزم دور [illegible] وذلك لان عدم ايراد البرهان على ما هو مبدء في العلم
الاخر في هذا العلم مع كونه محتاجا الى البرهان في الواقع [illegible] وذلك البرهان على مقدمات [illegible]
في هذا العلم [illegible] غير مفيدة في دفع الدور اللازم انما المفيد عدم توقفه على ما ثبت في هذا العلم [illegible]
فقد ارتفع [illegible] فان المبدء للطبيعي يجوز ان يكون [illegible] ويجوز ان يكون بيانه
في الفلسفة الاولى [illegible] فيها مسائل اخرى حتى يكون [illegible] مقدمة في العلم الاعلى
[illegible] فذلك المبدء لا [illegible] مقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون
العلم الطبيعي او الرياضي [illegible] برهان ان ولم [illegible] برهان اللم ثم [illegible] هذا العلم فيه برهان لم
[illegible] العلل الغائية [illegible] فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدء لوجه لهذا العلم
من المسائل التي في العلوم الطبيعية ليس بيانه من مبادي [illegible] في هذا العلم بل مبادئ [illegible] بنفسها او
ان يكون بيانه من [illegible] مسائل في هذا العلم لكن ليس بعد [illegible] مسائل تلك المسائل بعينها بل
لمسائل اخرى واما ان يكون تلك المسائل لا [illegible] في هذا العلم ليدل على وجه [illegible] ان بيان
في هذا العلم [illegible] ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم [illegible] البتة حتى يكون بيانا
[illegible] الى [illegible] بيان نفسه [illegible] انه لا يلزم [illegible] علم مبدء العلم اخر وبالعكس

مطلق يرد على كسبيات العلوم لزاوا جزءا ما ذكر فيما تصدى به لدفع الاشكال وحاصله على
ما يفهم مما ذكره في حق البرهان انه اذا اخذ في العلم الاعلى مبادي لمسائل العلم الاسفل فلا يلزم ان الدفع
دور باعتبار ان مسائل العلم الاعلى مبادي للعلم الاسفل اذ لا يلزم ان يكون المبدأ الطبيعي اعني مبدأ
المسئلة الطبيعية متوقفا على مبادي مسائل في العلم الاعلى فانه يجوز ان يكون مباديه امورا بينة بنفسها
غير محتاجة الى التبيين وان يكون مبانيها ان كانت محتاجة الى البيان في الفلسفة الاولى
امور لا تبين بذلك المبدأ الطبيعي بل لها مقدمة اخرى والحاصل ان ذلك المبدأ
الطبيعي لا يتبين به ما هو مبدأ له في العلم الاعلى بل انما هو مبدأ لامور اخرى في العلم الاعلى
ولان يكون ذلك المبدأ مبانيا في الطبيعي والرياضي بالان ثم يجعل مبدأ العلم في الالهي
ثم يجعل تلك المسئلة المبانية له في الطبيعي او الرياضي وعلى هذا التقدير يكون المبدأ مثبتة
بالحقيقة من طرف العلم الاعلى وعلى اي تقدير لا يلزم دور واعلم ان الشيخ اورد هذا الجواب
في البرهان ولم يتعرض لدفع الدور بالطريق الثالث حيث قال في فصل يذكر فيه تحقيق
مناسبة المقدمات البرهانية والحد ليس لمطالبهما بعد ان ذكر حال العلوم المختلفات
في العلو والدنو بحسب المبدئية وربما اخذ العلم الاعلى مبادي العلم الاسفل بعد ان لا يكون
تلك المبادي مبرهنة في الصحيح من صحة مبادي انما مبادي في العلم الاعلى او يكون مبانيا بمبادي من العلم
الاعلى لكن انما تبين بها ما هو في العلم الاعلى مبادي ليست مبادي لها ولجزء الذي هو منه من العلم
الاسفل بل كان ان بعض مسائل علم دونه يكون مبادي لا العكس الى بعض المسائل فيه
وسائط مسائل منه هي اقرب الى المبادي منها فلا يبعد ان يكون مسائل علم ما مبادي لمبادي
من علم اخر

من علم اخر ثم يصير ذلك الشيء مسائل لمسائل اخرى في ذلك العلم الاخر حتى يكون حاصلا مسائل
متباين في علم اسفل مسائل من علم اعلى ثم مبين بمسائل من علم اعلى وربما كثر هذه المسائل المأخوذة في العلم الاسفل
لا يتبين بالاخر من العلم الاسفل لا يتبين بالاخر من العلم الاعلى بوجه فذلك مثل ان يتبين بالمسائل البينة بانفسها
او بالحس والتجربة واذا كانت بين مبادي مسائل من العلم الجزوي مسائل البرهان في العلم الاعلى صارت
بورود العلم الجزوي مبدأ لمسائل في العلم الاعلى لكن المبني على الحس والتجربة لا يعطي اللم في علم اسفل
ولا علم جزوي بل انما يمكن ان يعطي اللم منه في العلم الاعلى ما كان مبنيا على المبادي البينة بنفسها انتهى والفاضل
الخراساني فهم من هذا الكلام ان المسئلة من العلم الاسفل التي تثبت فيه بالبرهان اللمي يصير مبدأ لمسئلة
لمية من الاعلى حيث قال حاصل هذا الكلام ان المسئلة من العلم الاسفل التي صار مبدأ للعلم ربما يثبت
فيه بالبرهان اللمي ثم يصير مبدأ لمسئلة لمية من العلم الاعلى وذلك على قسمين احدهما ان لا يكون
تلك المسئلة من العلم الاسفل متوقفة على شيء من مسائل العلم الاعلى وثانيهما ان يكون متوقفة عليه لكن لا على المسئلة
التي هي مبدأ من العلم الاسفل مبدأ لها والثاني لا يلزم دور وفيه نظر لان المراد من قول الشيخ ربما اخذ العلم الاعلى
مبادي اللم من العلم الاسفل ليس ان يثبت في الاسفل بطريق اللم ويصير مبدأ في العلم الاعلى بل المراد
ان العلم الاعلى يوجد من الاسفل مبدأ لما يريد ان يثبت لميته ان كان لم يتوقف على مسئلة من مسائل
العلم الاسفل وكان هذا الفاضل حمل قول الشيخ اللم على صفة لقوله مبادي وهذا بعيد فلعله لغفلة
لك ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله فان المبدأ الطبيعي او في بعض النسخ فان المبدأ
الطبيعي على النسخ والمال واحد فالمراد منه مبدأ البحث الطبيعي اعني المسئلة
الطبيعية والمعنى انه ما هو مبدأ للمسئلة الطبيعية التي لها مبدئية لهذا العلم يجوز ان يكون بينا بنفسه ويجوز

ان يكون مشروعاً في مسائل الفلسفة الاولى لكنه يبين فيها ان ليس يبين فيما بعد عن الطبيعي فذلك المبدء

حتى يلزم الدور المستحيل ولكن يتبين هناك المبدء في الفلسفة الاولى بيناً يكون اخرى ثم ان تلك

المسائل لا يكون مسائل حتى يلزم الدور بل مسائل اخرى والحاصل ان ما هو مقدمة في العلم الاعلى لا يحتاج

ذلك المعنى الطبيعي ليس يجب ان يكون بيانها موقوفاً على ذلك المبدء بل لو كان لم يمتنع

فانه يكون مقدمة اخرى فلا يلزم دوراً اصلاً والبعض انما صرف في تفسير هذا الكلام كلاماً طويلاً ما كان

في المعترض له الا للاطناب واسهل لورث الاكتاب وقوله وقد يكون احد هما يحتاج الاخر وسيأتي شرح

في علم محالة ثم يوجه مبدء في علم الفلك فان هذا المبدء يكون مبدء حقيقياً وما يبين في علم الاسفل يوجه

في علم ما فان هذا المبدء لا يكون مبدء حقيقياً بل يكون مبدء بنسبة بالقياس الى ما كما صرح به الشيخ

في البرهان فانه كان الحال في كل علمين يكون احدهما تحت الاخر لكنه ليس الحال في الطبيعي او

الرياضي والالهي ايضاً كذلك فيكون ما هو مبدء من المسائل الطبيعية لهذا العلم مسائل غير حقيقية بل مبادي

بنسبة فقط وما يكون مبدء من المسائل الالهية للعلم الطبيعي او الرياضي مسائل حقيقية لعدم الالم فيها ...

وورا فلا ليس حقيقية في المبدئية وقوله وخصوصاً في العلل الغائية المبعدة معناه انه ظاهر ان هذه

العلل الغائية البعيدة بالنسبة الى الامور الطبيعية والتعليمية لا يمكن اثباتها لا في العلم الطبيعي

والرياضي بل انما يكون في هذا العلم وقوله هذا انصح ... وضح للمقام وتوضيح للكلام والكلام فيه وفي علم

ان اهل الحوادث ... منع لزوم الدور ومن عدم اللزوم ... وجوه فمع ان الشيخ ... كل وجه

جواباً ... فافعل والحاصل ان النزاع في ان كلام الشيخ مشتمل على ثلثة اجوبة او هو جواب

واحد لا يرجع الى طائل وقد اطنب الناظرون في هذا الكتاب في هذا المقام وجه ما ذكرنا هو الكافية

في المعرض

يكون ان ا

في التعرض لما ذكره نفياً واثباتاً   وحيث ان تعلم ان في نفس الامر طريقاً الى ان يكون الغرض من هذا العلم

يحصل سيداً الا بعد علم اخر فانه سيتضح لك فيما بعد اشارة الى ان لنا سبيلاً الى اثبات المبدء الاول لا من

طريق الاستدلال عن الامور المحسوسة بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب ان للوجود مبدء واجب الوجود ويمتنع ان

يكون متغيراً او متكثراً في جهة وتوجب ان يكون هو مبدء للكل وان يكون الكل يحصل عنه على ترتيب الكل لكن

لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهان الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني ومن العلة الى المعلول

الا في بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل لا ان من حق هذا العلم في نفسه ان يكون مقدماً على العلوم

كلها الا ان من حيث انا نتأخر عن العلوم كلها و يدنينا على المرتبة التي يستحقها هذا العلم في نفسه مع قطع

النظر عما نسبه بالقياس الينا وقد بان من كلامنا بقا ان لهذا العلم لعدها بالذات وبالشرف

على سائر العلوم الحكمية فيها يبين انه يمكن ان يكون له التقدم بالوضع ايضاً على غيره من العلوم وبين

ذلك بان في نفس الامر طريقاً الى تحصيل الغرض من هذا العلم اعني معرفة الامور الكلية المجردة بدون الحاجة الى

استعانة بعلم الجزئيات والامور الطبيعية فانه سيتضح لك فيما بعد في هذه المقالة وفي المقالة الثانية

ايضاً انه يمكن اثبات المبدء الاول لا من طريق الاستدلال عن الامور المحسوسة الطبيعية بل من طريق

مقدمات كلية عقلية مثل ان كل موجود مثلاً اما واجب من حيث ذاته مع قطع النظر عن غيره واما ان

يكون واجب الوجود او ممكن الوجود وان كل ممكن لا يمكن ان يوجد الا بعلة مغايرة وان الوجود لا يمكن

ان يحصل للممكن على سبيل البتة بان يكون له علة ولعلته علة الى ما لا نهاية له من غير ان ينتهي الى علة

واجبة لذاتها وانه لا يمكن ايضاً حصول الوجود للممكن على سبيل الدور بان يكون ممكن معلولاً

لممكن اخر وهو للاول او يكون هو ايضاً معلولاً للممكن الاخر وهو للاخر وهكذا الا انه ينتهي بالآخرة

الى الاول غير مبني على وجود المبدأ الاول حيث جعل النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود فقط من غير
استعانة بالامور الطبيعية المحسوسة بخلاف الاستدلال في الوسط في البرهان بحسب من الامور الطبيعية كالحركة
والجسم كما في طريقة الطبيعيين فانهم تارة يستدلون من سبيل الحركة وهو النظر في الموجود
لا بما هو وجود فقط بل من حيث هو متحرك ومتغير فيقولون ان الجسم المتحرك بنفسه بل لا بد له
من محرك غيره ولا بد ان ينتهي الى ما لا يتحرك دفعا للدور والتسلسل وتارة من سبيل النظر في الجسم من حيث انه مركب
من الهيولى والصورة وان كل مؤلف محتاج الى مؤلف لا محالة ولا بد ان يكون واجب وتارة ينظرون
فيه من حيث اشتراك الاجسام في الجسمية واختصاص كل منها بما يختص به وذلك الاختصاص فيما يقتضيه
الى علة لامتناع الترجيح بلا مرجح وهي لا بد ان يكون غير الجسمية لاشتراكها فاما ان يكون واجب الوجود
فلا وجب الانتهاء اليه وغير ذلك من طرقهم وهذه الطريقة هي الطريقة التي سلكها الشيخ في الكتب
سيما في الاشارات بطريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وهي الاستشهاد
بالدلالات بالبرهان اللمي لكون النظر فيها في الوجود وهو عين حقيقته مع ان ذاته تعالى من الاعتبار
امر خارج عنه والاستدلال بالوجود فتتبين البراهين اللمية ويمكن التوصل بها الى معرفته تعالى
وان لم ينظر الى وجوده بالفعل بعد بل في امكان وجوده ما ولكنها تستدل لا لا من طريق
الاثار وافعاله كما في الاثبات الصرف فلا في طبيعة الوجود ليست معلولة لشيء اصلا والا لزم تقدم
الشيء بنفسه وايضا قد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بان كل قياس يكون مركبا من اللوازم
المنتزعة من خارج الملزوم وحقيقته من غير اعتبار امر خارج هو مرتب من العلم بالعلة وان يكون في
مرتبة في الوثوق وهذه الطريق لكونه من النظر في طبيعة الوجود المنتزع من ذاته بلا اعتبار امر زائد

[illegible] دالة

على ذاته كذلك وحقق في الاشارات بعد بيان هذه الطريقة قوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
واعلم انه ليس المقصود مما ذكر من انه يمكن اثبات المبدأ الاول من غير استعانة بالامور المحسوسة الطبيعية
الا ما ذكرنا من انه لا يحتاج الى الوسط في البرهان بحسب شيء من الامور وظاهر ان طبيعة الوجود بما هو ليست محسوسة وان كان ثبوت
شيء منه من المحسوسات ايضا لانه يمكن ذلك من غير نظر في المحسوسات اصلا وكيف يمكن ذلك والحال ان
الانسان اول ما ينشأ النظر في الاشياء المحسوسة الجزئية ويتدبر فيها وفيما بينها من التشارك والتباين ثم
بعد ذلك الاحساس ورسم صور الجزئيات في الالة الجسمانية ولاحظ نسب بعضها الى بعض يستعد
لان يفيض عليها من المبدأ الفياض صور كلية وحكم فيما بينها بالضرورة وعلى ان يترقى بها الى المقام
الى مقام سني ومرتبة علية فاذا تقررت هذه التي ذكرناه على النهج الذي قررناه ظهر لك انه على ما قيل
من ان الاستدلال بالوجود على النحو الذي ذكره الشيخ ليس استدلالا بالحق على نفسه بل استدلالا فيها ايضا
من الخلق الذي هو الموجود المحسوس علينا وحين اذ هذه الاية لا من الامور المحسوسة ايضا اذ هو باعتبار الوجود
الذي يحصل بالحس ومع قطع النظر عنه كيف يمكن الاستدلال من مقدمات كلية عقلية على ان الموجود
مبدء هذا ثم يمكن بعد اثبات وجوده كما شأنه هذه الطريق والنظر فيها من الوجوب او الامكان
ان يبرهن على وحدانيته وساير صفاته من العلم والقدرة وساير الصفات الكمالية وعلى كونه منزها
عن كونه مركبا ذا اجزاء خارجية كانت ام ذهنية وعن التغير وغير ذلك من الصفات التي
ليست في وجوب الوجود بالنظر في صفاته ووحدانيته على كنه بحقيقته وصدور افعاله عنه واحدا بعد واحد
على الترتيب العلة والمعلول وهذا اعلى ما يحصل العرض من العلم وجميع العلوم التي تحته وارجع في
ما فيها بهذه الطريق وان كان ممكنا بان يكون حاصلا للنفوس القدسية والذوات المجردة

التي لا يشغلها شأن عن شأن كنفوس الانبياء والاولياء الصديقين من المعصومين والاولياء الصالحين لكنا
معاشر الطلاب الناظرين في العلوم والقنا بالمحسوسات وانهماكنا فيها وعدم امكان الانفكاك والتجرد
عنها بالكلية لا نقدر مع هذه الحالة على سلوك هذا الطريق العلمي والسبيل البرهاني الا في بعض
مراتب الوجود دون جميع مراتبه وان كان لنا سبيل الى تحصيله في الجملة على سلوكه هذا الطريق
ان لم ندم بتحصيل شيء من الرياضيات التامة والمجاهدات الكاملة الواجبة وترك
التعلقات بالامور الحسية واللذات البدنية الشهوانية والاعراض التوجه التام الى الجانب
المقدس الالهي فلا يرد ما قيل من انه لو لا بد ان يمكن في الواقع ان يحصل العلم بجميع مسائل هذا العلم
بطريق اللم والشرائح [illegible] القوا الى المعلولات دون النظر في المحسوسات سواء كان في ذلك العلم
لنا او لغيرنا من المفارقات او للباري تعالى فهذا مع انه غير مناسب وكلام بلا زيادة
لا فائدة وان كان سبيلا الى اثبات المبدء وان لم يكن ان يحصل ليس
العلم بهذا الطريق مع قطع النظر عن انه يناسب ظاهر هذا الاعتراف بالعجز [illegible] انه غاية ما ذكره
انه يمكن بذلك الاستدلال على وجود المبدء الا من طريق الاستدلال بالامور المحسوسة وبعد ذلك على صفاته
وهذا غير كاف اذ العلم بالواجب ان كان بطريق اللم لا يلزم منه العلم بما سواه من طريق [illegible]
واما بالوجه كما يمكننا ان نعلم فلا يلزم والمقدمات التي ذكرها من اثبات الصفات
المذكورة له تعالى غاية ما يلزم منها على تقدير التسليم ان اول ما يصدر عنه تعالى هو العقل
بصفة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم ظاهر ان بعد ذلك لا يمكن اثبات انه يمكننا
تحصيل العلم بما بعد العقل الاول من طريق الترتيب العلي اذ ظاهر انه لا سبيل لنا
الى تحصيل العلم

الى تحصيل العلم بان الجهات التي بحسبها في العقل الاول لا بد ان يكون شيئا او اكثر او يجوز
ان لا يكون بسبب شيء اصلا وعلى تقدير ان يكون سببا او وسطا لشيء فذلك الشيء هو ما ذكروه
من ان الجهات التي في العقل الاول لا بد ان يكون سببا للعقل الآخر والفلك الاول ماديته وصورته
على تقدير صحة انه هو بعد اثبات الافلاك على النحو المرصود وذلك بدون ذلك خلاء وهو ظاهر
فينقطع العلم من هذا الطريق ضرورة وان كان المراد مجرد تجويز ان يحصل هذا العلم لنا بهذا الطريق فهو
امر يحصل له مع انه [illegible] ظاهر قوله يجب ان العلم ولكنه باحد يجب الظاهر ما ذكرنا من ان الشيخ
او مجرد التجويز لا حاجة له الى ذلك وبالجملة هذا الكلام من الشيخ مما لا وقع له ولا طائل تحته اشهر
وذلك لما عرفت من ان المراد انه يمكن ان يحصل هذا العلم لنا في الواقع وان لم يكن بالفعل
حاصلا فلا يتنافى في ذلك ظاهر الاعتراف بالعجز عن سلوك هذا الطريق بالفعل وبناء على هذا
انه قاطع جميع ما ذكر ظاهر وما ذكره من قوله وبالجملة هذا الكلام من الشيخ مما لا وقع له ولا طائل تحته
كلام لا وقع له في شرح هذا المقام قال صدر المحققين قدس سره واعلم ان في هذا الكلام اشارة
الى قوله ثم احدها استحقاق هذا العلم التقدم على سائر العلوم بالمرتبة كما ان له تقدما عليها
بالشرف وثانيها تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم وثالثها اشارة الى جواب
اعتراض الشك المذكور سابقا وفيه نظر لان حاصل هذا الكلام اشارة الى جواب اعتراض الشك المذكور
لا لكون الدور صحيح لان حاصل تحصيل الغرض من هذا العلم على النحو اللمي موقوف على العلم الطبيعي
والرياضي ولا يلزم دور لا ينفع في دفع الدور اللازم من تحصيله فيه على تلك الطريقة اللمية
على العلم الطبيعي والرياضي ثم قال قدس سره بعد كلام والا يتحر [illegible] لا على الاشياء بهذه العلم

على هذا المنهج عن سائر العلوم في معرفة كل شيء حتى الجزئيات والزمانيات فانه يمكن معرفتها
من جهة العلم باسبابها وعللها بان ينظر في طبيعة الوجود ولوازمها ولوازم لوازمها وما فوقها
ودائم فوقها وهكذا الى ان ينتهي في اللوازم والآثار الى الجزئيات والمتغيرات فيعلم باسبابها
واسباب اسبابها علما ثابتا غير زماني على الوجه الكلي عن قبيل استثناء الشرطيات انه متى كان
كذا كان كذا فهذا احد العلم بالجزئيات على الوجه الكلي لكن النفوس البشرية قاصرة عن سلوك
هذا المنهج في التحصيل الجزئية وضبط فوقها ومباين تفاوتها ودقائق باطرافها فالحكم
في استيناف موضوع اخر تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات والرياضيات
او الخلقيات او المنطقيات فيبحث عن عوارضه الذاتية واحواله الكلية الثابتة لافراده لا
على الاطلاق بل الكلية المختصة به ثم ربما يعجز عن سلوك طريق اللم في معرفة جميع الاحوال المختصة
بقسم واحد من اقسام الموجود المطلق كالجسم الطبيعي في علوم الطبيعيين وكالكم في علوم
الرياضيين بل يحتاج في معرفة سائر الاحوال التي هي بعد الاحوال الكلية الثابتة لجميع
الافراد لذلك الموضوع الى استيناف موضوع اخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت
الطبيعي اذ يبحث عن الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان من حيث
يصح ويمرض وكعلم المناظر تحت الهندسة وربما تنزل المباحث عن تلك المرتبة ايضا
فيحتاج الى وضع موضوع اخص من الاخص لعجز عن النظر في الاحوال المختصة بالعوارض على الوجه
الكلي الذي يرجع الى ذلك الموضوع الجزئي بل على الوجه الجزئي الراجع الى احوال
موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئي كعلم امراض العين تحت علم الطب وكعلم الهالة
والقوس

والقوس تحت المناظر انتهى وقد اورد وجه انه يستفاد منه ان براهين جميع العلوم الجزئية بل بعض العلوم
الفرعية ايضا كالطب ليست لمية وليس يحتاج الى جميع براهين التعاليم ثابتة صرفة وهو ظاهر الحال
فهذه الكلمات تدل على مرتبة هذه العلوم [illegible] العلوم قد عرفت ان هذا العلم مرتبة فيما بين العلوم بالقياس الى [illegible]
بالقياس الى الواقع وبالقياس الى الشيخ [illegible] بحسب الآثار من جميعها [illegible]
الطبيعة ونعني بالطبيعة القوة التي هي مبدأ حركة وسكون بل جملة الشيء الحادث عن المادة
الجسمانية وهذه القوة والاعراض لفظ الطبيعة يطلق على معان فيقال الطبيعة ويعنى بها القوة التي هي مبدأ
الحركة لما هي فيه وسكونه بالذات [illegible] المبدأ الاول المبدأ الفاعلي [illegible] بالقوة ما هو الحركة والسكون من
مع انضمام شرائط [illegible] بحاله [illegible] قيد بالاول [illegible] فانها ليست لحركات
ما هي فيه [illegible]
[illegible]
او قسرا [illegible] المبدأ [illegible] الطبيعة من حيث انها مبدأ [illegible]
[illegible] فيكون المعنى انها يحرك الجسم المتحرك [illegible]
[illegible] في هذا [illegible] الطبيعيات [illegible] الطبيعة [illegible]
[illegible] الطبيعة وتارة [illegible] بالغريزة وتارة المزاج والقوى [illegible] الاطباء [illegible]
[illegible] نظام الوجود ويستقيم امره [illegible] الغاية الالهية وليس شيء [illegible]
[illegible] الطبيعية [illegible] الحادث [illegible]
الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول [illegible] القوة التي هي مبدأ الحركة لما هي فيه [illegible]

قد يقال طبيعة للجرم الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بالحواس وقد يعرض
بهذا الاسم لصحة ارادة المعنى المذكور من لفظ الطبيعة ومعنى ما بعد الطبيعة ما تقدم بالقياس
الينا فان الاول على ان بهذا الوجه يتعرف عن الحوادث به هذا الوجه الطبيعي لا بمعنى الطبيعة
المطلوبة في هذا المقام لما اراد ان يذكر انه لماذا سمي هذا العلم بعلم ما بعد الطبيعة وقد قال صدر المحققين
قدس سره في هذا المقام للاشياء وجود في انفسها ووجود بالقياس الينا اما ترتيب وجودها في انفسها
فالاول هي المعقولات ثم المتخيلات والموهومات ثم المحسوسات واما ترتيب وجودها بالقياس
الينا فالاول المحسوسات ثم المتخيلات والموهومات ثم المعقولات ولهذا قيل من فقد حسا
فقد فقد علما لان وجودها الينا ينبعث من المحسوس فانه تحت حلقت المحسوسة فاحتاجت
من المبدأ الفياض افلاطون هو صورة قوى النفس الحيوانية المدركة للجزئيات الخيالية والوهمية
وادوات فيها القوى الحيوانية على المدارك فاحتاجت اليها ادراك العقل وقوى النفس العاقلة
المدركة للكليات والمفارقات العقلية والمدرك لا يكون الا من جنس المدرك ولما كان ترتيب
وجود الاشياء لكونه وتحانيه منتهى الفرد الى غاية الكثرة على عكس ترتيب الاشياء اذا صادرة عن
الحق في سلسلة البدو بمبدء الوجود فلا جرم كان حدوث علمه بالاشياء على العكس من حدوث
وجودها والعلم بالجنس الاوجه للعالم فكان وجه المحسوسات والمتخيلات له قبل وجود المعقولات
فلهذا سمي علمه علم ما بعد الطبيعة انتهى كلامه قدس سره وجه واما الذي يستحق
ان يسمى به هذا العلم اذا اعتبر ذاته فهو ان يقال له علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث
عنها في هذا العلم هي بالذات او بالعموم قبل الطبيعة لما بين الذي يستحق ان يسمى هذا العلم
بالقياس

بالقياس الينا اراد ان يذكر ما هو اللائق بحسب مرتبته في نفسه مع قطع النظر عنا فذكر ان الذي يستحق به
العلم ان يسمى به اذا لوحظ امور من حيث هو لا بالقياس الى المتعلمين هو علم ما قبل الطبيعة لان الامور
التي يبحث عنها فيه قبل الطبيعة اما بالذات كالواجب لذاته والعقول المجردة القادسة
وكالهيولى والصورة اللتين هما جزءان للطبيعة بالمعنى المذكور وتثبت وجودهما في هذا العلم
واما بالعموم كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وامثال ذلك فانها بحسب عمومها ليست
بحسب هي مما يختص بالطبيعة لانها بهذا الاعتبار ليست من عوارض الطبيعة لانها قد تعرض
الامور التي هي قبل الطبيعة بالذات ايضا فهي باعتبار عمومها وعدم اختصاصها ببعض الطبيعة تقدم
على الطبيعة فانه قيل ان مباحث الطبيعة من المجردات وغيرها قبل الطبيعة في نفس الامر حسبما بالذات
بالعلة او بالشرف ولكنها بعدها بعدية بالقياس الينا فانا ندرك المحسوسات كالحواس اولا ثم
المعقولات بعقولنا ثانيا فالعلم الباحث عن مباحث الطبيعة ويجري مجرى مباحث العوارض العامة
يسمى علم ما قبل الطبيعة بالاعتبار الاول اعني باعتبار تقدمها الذاتي ويسمى علم ما بعد الطبيعة بالاعتبار
الثاني اعني باعتبار تأخرها بالقياس الينا ولكن قد يقال ان الامور المبحوث
الخصوصة التي تنظر فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد فانه لا تعلق
لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد ايضا في الطبيعة فيجب ان يكون علم الحساب علم ما قبل الطبيعة
قد مر حاشية ان الامور المبحوث عنها في هذا العلم امور اما تقدم على الطبيعة بالذات او باعتبار
العموم وكان هذا يستحق ان يسمى علم ما قبل الطبيعة ورد عليه شك وهو ان علم الحساب
والهندسة يشتمل عن امور اما تقدم على الطبيعة باعتبار العموم اما موضوع الحساب فلانه العدد

والعدد لا يتعلق لوجوده بالمادة والطبيعة البتة حيث انه قد يوجد لا في الطبيعة ايضا ولا يعتبر ايضا
في قوام العدد والحاصل في المادة خصوص مادة حتى المواد فنسبته هو جواز مفارقته عن المادة و[...] في
الهندسة ولانه المقدار وهو مقدم على الطبيعة لانه جزء ما وان كان الامر كذلك فلم جعلتم من فروع
العلم الكلي جزئيا من هذا العلم الذي بحث عن الامور المتقدمة على الطبيعة وذا او جعلتموه علما على حدة هذا اما وجه
تخصيص الشبهة بهذا العلم الذي يبحث عن اكثر من الامور ولم يسم بالعلم الباحث عن الطبيعة بهذا الاسم
هذا وليس منشأ الشبهة مجرد افراد هذين العلمين عن علم ما بعد الطبيعة كما ظنه الفاضل المحشي ثم انه قد ذكر
هذا لكون قول الشيخ فيما سياتي فاذا كانت المسئلة على طرف باردا .. هذا المعنى لا يكون العلم العددي مشارك
في معنى هذا الاسم مشترك كما صرحنا او هذا الكلام انما يصح جوابا للسؤال في حيز تخصيص الشبهة واما ما ذكره هذا الفاضل صح
في توجيه السؤال بقوله وجهه ان في علم الهندسة قد راجعة من مباحث العدد كما في المقالة الثامنة و[...]
والتاسعة من كتاب الاسطقسات فيكون قبل الطبيعة ومن جملة ما بعد الطبيعة وخصوصا في مباحث [...]
فان جميعها قبل الطبيعة فيجب ان يكون علم الحساب جزء علم ما بعد الطبيعة ففيه نظر اما اولا فلانه مع
هذا الذي ذكره هذا الفاضل مستغرب ما افاده الشيخ من بيان ان المقدار الذي هو موضوع الهندسة غير
مفارق عن الطبيعة سواء كان المقدار بما هو مقدار او بما هو مقدار خاص وليس في السؤال ما
ما قرره هذا الفاضل بعرض حال المقدار وانه هل هو مفارق عن الطبيعة او لا بل مع ما ذكر يكون السؤال
مخصوصا بالعدد الذي هو موضوع الحساب وبعض مقالات كتاب الاسطقسات فيكون التعرض لحال
المقدار في الجواب لغوا محضا واما ثانيا فلانه على هذا لا يكون لتعرض الشيخ وخصوصا العدد معنى
اصلا لان الكلام على ما قرره هذا الفاضل ليس الا في هذا العدد ولا تعرض فيه لحال المقدار ثم ان

ان المراد

ان المراد بالامور الرياضية المحضة على ما افاده صدر المحققين قدس سره ما لا يكون المادة المخصوصة معتبرة في قوام
حقيقته كالفلك في علم الهيئة والهواء المتكيف بالنغمات والايقاعات والصوتية في الموسيقى وذلك
هو العدد المحض المبحوث عنه في علم الحساب والمقدار المحض المنظور فيه في علم الهندسة والذي
تحت الحوالة فيه كذلك هو انه اما الهندسة فلما كان النظر فيها انما هو في الخطوط والسطوح
والجسمانيات فمعلوم ان موضوعه غير مفارق للطبيعة في القوام ولا اعراض الاول له الى هذا الكلام وما
كان موضوعه المقدار المطلق فموضوعه هو المقدار المطلق على انه مستعد لاية نسبة اتفقت وذلك
ليس للمقدار بما هو بسبب الطبيعيات وصورها بل هو بما هو مقدار وعرض وقد عرفت في شرحها
للمنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذي هو بعد الجسم مطلقا وبين المقدار الذي
هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك فاذا كان كذلك فليس موضوع الهندسة هو المقدار
المقوم للجسم الطبيعي بل المقدار المقول على الخط والسطح والجسم وهذا هو المستعد للنسب المختلفة
وهذا الجواب عن الشك المذكور وانما تعرض اولا للجواب عن الشك من جهة الهندسة لانه اسهل و
بيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان المبحوث عنه في الهندسة هو المقدار بما هو خط او سطح
او جسم تعليمي والمقدار بما هو مقدار والمقدار بما هو مقدار قد يطلق ويراد به ما هو قابل لكل نسبة
لانه نسبة اتفقت من النسب المقدارية المختلفة من التثليث والتربيع والتخميس والتكعيب والنصف
والضعف والزيادة والنقصان وما شابه ذلك وقد يطلق ويراد به البعد مطلقا وهو باعتبار
الاول عرض وباعتبار الثاني جوهر وجزء للجسم ومتقدم عليه ومقوم له وهو الاخر بعينه الهيولى
والفرق بين هذين المعنيين للمقدار بما هو مقدار بما ذكره الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الثالثة

من النفس الثانية من فنون قاطيغورياس المنطق حيث قال الجسم انما هو جسم لانه بحيث انه وفي
طباعه بحيث يمكن ان يعرض فيه ثلثة ابعاد وعلى الاطلاق متقاطعة على حد واحد مشترك تقاطعا على زوايا
قوايم وهذا صورة الجسمية فالشيء الذي يمكن ان يعرض فيه بعد ما ثم بعد آخر مقاطع له على قائمة ثم
ثالثة تقاطع الاولين على التقاطع الاول على قوائم فهو الجسم ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما
يقبل احد الابعاد او يفرض منها اثنا وثالثها اكبر او اصغر من الابعاد التي في الجسم الآخر فانه
لا يخالفه في ان يقبل ثلثة ابعاد بعينها او ثمة هي موجهة فيه بالفعل ان امكن فهو بحيث
تقدير وذلك ليس من حيث انه يقدر سواء كان التقدير لا بعينه البتة ان امكن او بعينه والصورة الجسمية
التي هي صورتها الجوهرية هي التي لا يزيد فيها جسم على جسم فهي من جملة القسم الاول وهي صورة جوهر
بل انما هي جوهر وليست عرضا والمعنى المعرض للتقدير في الابعاد الثلثة تقديرا محدودا محدودا او غير
محدود هو الموضوع الذي من باب الكم والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف
بحسب الصورة فان الشمعة يمكن ان تشكل باشكال يحفظ عليها ان يكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة
فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف فلذلك فيها ويختلف مع كل شكل ما يحدد ويتعين فيها من الابعاد
طولا وعرضا وعمقا بالفعل وبالقوة اذا حدد ذلك الشكل فانه ان تشكل الشمعة بشكل الكرة كان
معرضا للنسبة العادة محدودة هي غير المحدودات المعينة التي يقبلها اذا كان تشكله بشكل المكعب
وذلك الكمية ثم قال والجسمية بالمعنى الاول لا تقدر لشيء البتة لان المقدر يجب ان يكون مساويا
للمقدر او متحيلا اصغر منه والمساوي للمقدر لا تقدر بالمساوي بل تخالف المقدر وان صغر يكون متخالفا
لما تقدره فلا تقدر لكن غير مخالف للجميع فليس مقدرة بل لا بد ان يكون مخالفا للبعض لا للكل
معدودة

مقدرة وتلك لا تقدر فلا تقدر اذ المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا فاذن انما يقع التقدير بالكم بامر
المعنى الآخر فذلك هو الكمية وان كان انما يقع في المساواة والتفاوت والتغاير غير المعنى الذي به صار الجسم
جسما فليست الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية بل الجسمية التي هي الكمية التي فرض هي جسمية
بمعنى آخر وهي العرض وهي ما اشرنا اليه وان كانت قريبة من الصورة الجسمية ملازمة اياها ثم قال والسطح
او صار صورة غير الكمية التي هي فيه وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يعرض فيه بعدان على الصفة
المذكورة وذلك انه كما ان نهاية شيء ما يصح في ذلك الشيء فرض ثلثة ابعاد وكذلك هذه الصورة ليست
بخارجة عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع واما الكمية فهو لطبيعة الجسم وهي مستمرة باقية فيه لا تبدل لها
في الجسم وليس اذا كانت للسطح صورة عرضا او يعقودها الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا فاتفقا
ان كان صورة لنوع من الانواع عرضية عرض صح جوهرا بل فذلك في صورة الجسم وهل حصول الجسمية التي من باب
الكم عرضية الجسمية التي هي الصورية ضرورة لما لزم الجسم من المادة يلزم يكون صورته بجسم اذا وجدت
كمية ما او وجدت منها الكمية ماخوذة في الذهن بشرط التجرد حسب ما تقتضيها انتهى واذا تقرر هذه المقدمة
فنقول حاصل ما ذكر الشيخ اثباته من الالهيات ما كان موضوعه الخطوط والسطوح والاجسام التعليمية ولما كانت
امور تتعلق الوجود بالمادة والطبيعة وليست مفارقة القوام عن الطبيعة فلا بد من تشكل
من جهتها والاعراض اللازمة لها ولا بعدم المفارقة انضاف الاحتياج الى المادة وما كان من نوع ذلك
المقدار المطلق فليس موضوعه المقدار المطلق بالمعنى الثاني عنى البعد الجوهري لان البحث فيه
من حيث انه قابل ومستعد لانه لست عنه من حيث المقدارية بالذات وليس البعد الجوهري مستعدا
لذلك بالذات بل باعتبار عروض المقدار بالمعنى الاول له على ما يظهر من كلام الشيخ رئيس

عنه فيه ان كان الانواع الثلثة فظاهر انها مستعوة الوجود بالمادة وان كان المقدار المطلق فيجب ان يكون ماخوذا
على انه مستعد لعروض الاشكال وثانيها بالعرض من المقدار الذي هو بمعنى البعد مطلقا وبين المقدار الذي
هو من باب الكم وحيث خبر بما فيه يلزم الشيخ لم يجعل الفرق بين معنيي المقدار المطلق جوابا كما ذهب قدس سره
بل لما حكم بان المقدار المطلق الذي هو موضوع الالهية هو مستعد لانه تبحث عن نسب المقدار وتقويم
كما ان للمقدار بما هو مقدار معنى فرقنا الى الفرق بين المعنيين توضيحا للمقام وتتميما للمرام ولما لم يفرق
لكان مطلوب ومرام   واما العدد فالشبهة فيه الدوشبه في ظاهر النظر ان يكون علم العدد
هو من علم ما بعد الطبيعة الا ان يكون علم ما بعد الطبيعة انما يعني به شيء اخر وهو علم ما هو مباين من كل
الوجوه للطبيعة فيكون قد يسمى هذا العلم باشرف ما فيه كما يسمى هذا العلم العلم الالهي اذ الغرض الموجود
بالذات الذي غاية هذا العلم وكثيرا ما يسمى الاشياء من جهة المعنى الاشرف والجزء الاشرف والجزء الذي
هو كالغاية فيكون كان هذا العلم هو العلم الذي كماله واشرف اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق
الطبيعة من كل وجه فاذ كانت النسبة موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة
في معنى هذا الاسم لما فرغ عن الجواب عن الشبهة المذكورة نظرا الى موضوع الالهية اراد ان يذكر
الجواب عنها نظرا الى موضوع علم العدد وانما حكم بكون الشبهة في العدد الذي هو موضوع
علم الحساب اكد لان العدد قد يوجد مفارقا عن الطبيعة حيث الطبيعة معتبر في قوام لاحقه
او ولا وجودا فهو كانه من الامور المفارقة عن الطبيعة المتقدم عليها مطلقا واما المقدار الذي هو موضوع
الالهية فلا يوجد قبل الطبيعة وكان منشأ الشبهة فيه مجرد الخلط بين المقدار الذي يوجد قبل الطبيعة
وبين الذي لا يوجد قبلها وعدم التفطن بان المقدار بالمعنى الاول ليس موضوع الالهية فدفعها باعتبار
المقدار

المقدار بمعنى وحاصل كلام الشيخ انه لو قلنا ان المبحوث عنه في علم ما بعد الطبيعة امور متقدمة على الطبيعة
بالذات او بالعموم ولم تقل انها امور مباينة للطبيعة من كل وجه لكان الشبهة المذكورة في العدد
بحسب ظاهر الامر واما في النظر الدقيق الى موضوع الحساب بالاعتبار الذي ذكرنا واما اذا قلنا انها
امور مباينة للطبيعة من كل وجه ولم يلزم ان يكون علم الحساب من جملة علم ما بعد الطبيعة قد
يسمى بهذا الغرض نفسه وفيه سؤال وهو انه اذا كان المعنى بعلم ما بعد الطبيعة علم ما هو مباين من كل
الوجوه للطبيعة واندرج في هذا العلم المباحث التي ليست من هذا القبيل فلا يصح التسمية فاشار
الى الجواب بان التسمية من قبيل تسمية الشيء باشرف اجزائه كذا افاد الفاضل الجرجاني وقد
ظهر مما ذكره الشيخ وجه تخصيص التسمية بهذا العلم وان علم الحساب لا يحق به التسمية قال
صدر المحققين قدس سره واعلم ان القبلية والبعدية قد يكون حقيقية وقد يكون اضافية فالقبل
الحقيقي ما لا يكون مسبوقا بشيء والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده شيء فعلى هذا التوصيف موضوع هذا العلم
بانه ما قبل الطبيعة او ما بعدها باعتبار [illegible] يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي منهما واما
موضوع التعليمات فتوصيفه بالقبلية او البعدية اما يكون بحسب المعنى الاضافي منهما على
ان التسمية مما لا يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم في التعريفات من الاطراد
والانعكاس انتهى كلامه ولعله قدس سره اراد بموضوع هذا العلم الامور التي يبحث عنها في المسائل
هذا العلم ولذا لسائل على ذلك قوله في شرح قول الشيخ ولقائل ان يقول ان الامور الرياضية
حيث قال المذكور ان موضوع هذا العلم هي الامور التي لا تتعلق بالطبيعة الى آخر كلامه
وموضوعية هذه الامور باعتبار انها موضوعات المسائل ظاهرة وان كانت محمولات

فظهر ان مرضعه والمقدار بالمعنى الاول الذي هو عرض غير مفارق عن الطبيعة كما يعلم من كلام الشيخ
حيث قال وان كانت قريبة من الصور الجسمية وعرضه ايا ما وهذا المعنى شامل للمقادير
الخاصة الغير المفارقة في القوام عن الطبيعة اعني الخط والسطح والجسم التعليمي فقد تبين من هذا البيان ان
مرضوع الهندسة ما كان موضوعه المقدار سواء كان المقدار بما هو مقدار ام بما هو مقدار خاص ليس بمفارق
القوام عن الطبيعة فاندفع الشك بذلك الحكم واشتهر انه كان يكفي في الجواب ان يقال
المقدار الذي هو موضوع الهندسة سواء كان المقدار بما هو مقدار او المقادير الخاصة غير مفارق عن الطبيعة
لكن الشيخ لم يكتف به وفصل في الكلام باعتبار انه لا يمكن الحكم اجمالا على المقدار بما هو مقدار بانه غير
مفارق عن الطبيعة وبما قررنا هذا الكلام اندفع ما اورده صدر المحققين عليه حيث قال والقائل ان
يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم لما كان كل واحد منها مجعولا مع المقدار
بجعل واحد ولا يكون المقدار بما هو مقدار وجود الا في واحد منها كما هو شأن الجنس مع الانواع البسيطة
تحته فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط
والسطوح والجسمات مع انه لا قوام للمقدار الا بواحد من الانواع البسيطة على ان الحق ان لكل
من هذه الاقسام امكان ان يتحقق في غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة حالا وله ان يذكر في تمامه الاقسام
ايضا ما ذكر في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم التعليمي من حيث هو موضوع الهندسة
ويبحث عن احواله المهندس هو من شأنه ان يقبل النسب الوضعية والاجزاء والاقسام والتحديد والتقدير
وغير ذلك من الصفات التي لا يمكن عروضها لشيء من انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية
انتهى ووجه الاندفاع ان الشيخ ما جوز مفارقة المقدار الذي هو جنس للمقادير الثلاثة اعني الخط والسطح والجسم في القوام عن الطبيعة
حتى يرد

حتى يرد ما ذكره قدس سره وكانه قدس سره توهم ان الشيخ حكم اولا بعدم جواز مفارقة المقادير الخاصة في القوام عن الطبيعة
ولم يحكم صريحا في المقدار بما هو مقدار بعدم جواز المفارقة حسب ان الشيخ لا يقول بعدم جواز المفارقة في المقدار المطلق
ويقول بذلك في المقادير الخاصة وانت بما عرفت من الغرض التفصيلي من ان هذا الحسبان ناش عن الحق بشأنه
ولذا اندفع بالعدة قدس سره بعد ما حمل كلام الشيخ على اقتضاء المقادير والعجب من الشيخ ان هذا الفرق الذي ذكره
كما يجري في نفس المقدار يجري في انواعه الثلاثة كما ذكرنا فالحكم فيها بعدم المفارقة عن المادة كلا وجوبا دون
المقدار نفسه وقد علمت انها تحت الوجود مع المقدار لا قوام الا مع شيء من هذه الثلاثة انتهى ووجه الاندفاع
ما قد عرفت والعجب منه قدس سره كيف فهم هذا من هذا الكلام واورد عليه ما اورده مع انه ليس في كلامه
ما توهم ذلك وفصل ما يدل عليه صريحا واما ما ذكره في توجيه كلام الشيخ في الجواب عن الشك المذكور من جهة
موضوع الهندسة حيث قال وحاصل جواب الشيخ من جهة الهندسة هو تحقيق ان المبحوث عنه فيها ان
كان الانواع الثلاثة اعني الخط والسطح والجسم على الوجه المخصوص هي امور متعلقة الوجود بالمادة والطبيعة وان كان
المبهم المجرد والمحال مجرد او على الثلاثة في الوجه الذي جرى على ما عند كلام الشيخ وان كان المبحوث عنه هو المقدار
المطلق لا المخصوص باحد الثلاثة فيجب ان يكون ما خوذا على وجه يستعد لعروض الاشكال والنسب المقدارية المختلفة
من التثليث والتربيع والتكعيب والتضعيف وغير ذلك بالعرض من المقدار الذي هو بمعنى البعد
مطلقا وهو المقدم للهيولى المقدم بالذات على الجسم وهو المقدار الذي هو من باب الكم القابل للمساواة
واللامساواة والتقسيمات والتكثر والتشكلات من جهة المادة المستعدة لانه ليست
كذلك التحقق وهذا هو المبحوث عنه في الهندسة دون الاول انتهى ففيه نظر لان كلامه قدس سره
مشعر بان الشيخ اجاب عن الشك المورد من جهة موضوع الهندسة بجوابين احدهما بيان ان المبحوث

ثبت للموجود بما هو موجود ولا شك ان الامور المبحوث عنها في هذا العلم الالهي القبلية الحقيقية باعتبار
تقدمها على الطبيعة بالذات او بالعموم واما البعدية الحقيقية بالقياس الى ما خرا الى صيغ
عن الطبيعة العرض لها بالكمال المستار وعلى هذا فاندفع عنه ما قيل عن مرض ان موضوع الالهي هو الموجود المجرد
هب انه قبل الطبيعة فقبلية حقيقية باعتبار انه لاعم منه لكن بعديته الحقيقية بالنسبة اليها
اي وجه لها اهي قبلية ولا حاجة في دفعه الى ما اورده الفاضل الخ ظاهر من ان الظاهر ان نظر
صدر المحققين في تفسير القبلية والبعدية بالتقدم والتأخر الوجوديين وعلى هذا لا خفاء في كون الوجود
المطلق متأخرا حقيقة حيث لا موجود بعد شيء فتدبر ان البحث هذا او خذ هذا
ولكن اللسان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما بعد الطبيعة هو انه يشكل ذلك ان موضوعه
ليس هو العدد من كل وجه فان العدد قد يوجد في الامور الطبيعية وقد يعرض له وضع
في الوهم مجردا عن شيء هو عارض له وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا الا عارضا لشيء في الوجه
فما كان من العدد وجد في الامور المفارقة امتنع ان يعرض موضوعه لاي نسبة اتفقت من الزيادة
والنقصان بل انما ثبت على ما هو عليه فقط بل انما يجوز ان يوضع بحيث يمكن فالا لاي زيادة
اتفقت ولاي نسبة اتفقت اذا كان في هيولى الاجسام التي هي بالقوة كل نحو من العدد
او كان في الوهم وفي الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث
ينظر في العدد انما نظر فيه وقد حصل له الاعراض التي انما يكون له عند ما … في الطبيعة
ونسبته ان يكون اول نظر فيه وهو في الوهم ويكون نظره فيما لهم هذا الصنف لا يزول لم
ماخوذ عن الطبيعة اما ان يجتمع ويفترق ويتجدد وينقسم فالحساب ليس نظرا في ذات العدد
ولا نظرا

ولا نظرا في عوارض العدد من حيث هو عدد مطلق بل في عوارضه من حيث يصير بحال يقبل
ما اشير اليه وهو حال مادي للوهم ان ينسبه الى المادة واما النظر في ذات العدد وفيما
يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة ولا ينسبه اليها فهو لهذا العلم وهو المراد بما هو بحث
في اخراج علم الحساب عن علم ما بعد الطبيعة اذ كان مادته اولا حاجة الى التوجه في اخراج علم الحساب
منه فانه كان لعدم الالتفات قد يقع البحث في هذا العلم عن شيء اكثر ليست مباينة من
كل الوجوه للطبيعة كالوحدة والكثرة والقدم والحدوث والعلية والمعلولية وغير ذلك
من الامور العامة الكلية التي يعرض للمجردات والماديات جرى وان اذا كان البحث عنها
من جملة علم ما بعد الطبيعة مع انها ليست بمباينة للطبيعة من كل وجه فلم لا يجوز ان يكون موضوع
علم الحساب وهو العدد الصحيح باعتبار في علم ما بعد الطبيعة ويكون البحث عنه في … من جملة ما بعد
الطبيعة وان لم يكن مباينا للطبيعة من كل وجه فلا وجه وضع علم الحساب … من حيث
عن العدد وما ذكره الشيخ معناه واضح وحاصله ان موضوع علم الحساب بالعدد المادي وهو
ليس بمتقدم على الطبيعة لا بالذات ولا بالعموم ولتوضيح من الفاظها ما يحتاج الى التوضيح
ولكن اللسان المحقق يمكن ان يكون المحقق للطبيعة اسم الفاعل وان يكون
للطبيعة اسم المفعول فعلى الاول الكسر … علم الحساب متعلقا بالكسر اللسان الذي المحقق لكون علم الحساب
خارجا عن علم ما بعد الطبيعة وعلى الثاني لا متعلقا بالبيان والتقدير ولكن اللسان لاخراج
علم الحساب من علم ما بعد الطبيعة الذي يحقق كذا وقوله وان كان لا يمكن ان يكون
العدد موجودا الخ معناه انه يمكن توهم العدد مجردا عن المعدودات وان كان في الوجود الخ

فيه الافراد والانعكاس مع انه ذكر جوابا يصلح لدفع الاشكال بهذه الجهة وان كان باعتبار
انهم حدوا العلم الالهي بانه يبحث عن المفارقات فعلى تقدير تسليم ثبوت هذا الحد بينهم
ووقوعه في كلام من يعتد به لكن لعله تعريف بالاعم كما هو المشهور من جوازه عند القدماء
ولو فرض انه لا يجوز ذلك فلعمري ان الحكم ببطلان هذا الحد … من البرام التعسفات
السمجة التي لا طائل تحتها ولا وصف لمرتكبها الا باللجاج والعناد … واقول فيه بحث اما اولا
فلانك قد عرفت ان المبحوث عنه في الالهي امور يمكن عروضها للموجود بما هو موجود ومباحث
عنه في علم العدد من عوارض العدد مما لا يمكن عروضها للموجود بما هو موجود من غير تخصيص وبهذا
ظهر ان افراد علم الحساب عن العلم الالهي ليس بما ذكره من انه اتفق له مباحث كثيرة مع انه
لا فرق بين موضوعه وموضوعه وليس وجه افراد بعض العلوم عن بعض مطلقا ما ذكره والا
لوجب ان يفرد العلم الباحث عن واجب الوجود وصفاته وافعاله عن العلم الالهي اذ قد اتفق
له مباحث كثيرة واما ثانيا فلانك عرفت ان ما ذكره الشيخ اولا في وجه اخراج علم الحساب
عن علم ما بعد الطبيعة غير كاف في ذلك لما ذكرنا من وجه ضعفه فلا يمكن الاكتفاء به
واما ثالثا فلان ما ذكر اجزاء غير مراد اصلا ولم يكن ورود الشبهة باعتبار ذلك ولعل
ان الانصاف ان الاعتراض على مثل الشيخ والتكلف في شانه في امثال ذلك يمكن به
الايرادات مما لا وجه له اصلا وقوله لانه ذو نسب المراد به معناه المصدري وقوله
ماخوذ اي من احوال الطبيعة اما ان يجتمع وفي بعض النسخ من احوال الطبيعة وعلى الاول
اما ان يجتمع صفة للطبيعة وعلى الثاني حال منها كما افيد وافاده صدر المحققين
قدس سره

قدس سره وجها اخر في الفرق بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا هو المؤلف من الوحدات على الاطلاق
من ان يعتبر فيها تمايز في الوحدات لا لكونها على حد خاص ومرتبة معينة ولا على وجه الخصوص
ولا على وجه العموم لكونه عشرة معينة او مائة او الفا او غير ذلك او لكونه زوجا او فردا او زوج زوج
او زوج فرد او فرد او مما له ربع او ما له جذر او مجذور او المكعب او الكعب كعب او غير ذلك
والعدد الذي هو من باب الكم وهو موضوع التعليميات هو الذي يتألف من الوحدات المتماثلة الواقعة على
معنى واحد التي هي مبدأ العدد التعليمي غير الوحدات التي توجد في المفارقات فان
المفارقات ليست ذوات عدد ولكن تؤلف من تكرر احاد متماثلة فلا هو التحقيق عندنا والعدد
الذي من باب الكم هو الذي يستعد لان ينسب للمذكورات غير وهو الذي لا يوجد الا في الماديات
لانها من عوارض الطبيعة الخ مقربا لها وقال قدس سره فيما علق عليه اعلم ان العدد الكمي غير طبيعة
الكثرة التي تقال للعدة مطلقا التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى لان شرط الكم المتصل امران
احدهما ان يكون اجزاؤه ووحداته من جنس واحد والثاني ان يكون احاده … من الكثرة لكونها
عشرة او مائة ولا يجوز ذلك لا يمكن تعريف نوع من العدد بها الا بعد احاده الى ان يبلغ
اجزاء فيقال في حد الثلثة انها المؤلفة من وحدة ووحدة ووحدة ولذا القياس في غيرها كما سيجيء
في هذا الكتاب … قدس سره قيل عليه فيه نظر لان كون الاحاد التي في المفارقات
غير متماثلة كانه لا وجه له وعدم تماثل محالها لا يستلزم عدم تماثلها مع انه لكن لكن ما
الذي يتبادر ان العدد الذي هو موضوع التعليميات هو الذي يكون احاده متماثلة مع ان
افراد عددهم وما يثلثهم تماثله لعين ايضا كما هو الظاهر وهذه التخصيص انما يشهد له بما

محتاجاً الى معروض ولا يكون وجوده في الخارج الا قائماً بموضوع يكون معروضاً وقد قيل الحكم
بوجود العدد في الخارج لعله باعتبار وجود موصوف فيه ويرده ان هذا انما يدل
انما يحتاج اليه لو لم يكن العدد من الموجودات الخارجية عند الشيخ واما على مذهب من نفى العدد من
في الخارج في موضوع كما هو شأن سائر الاعراض على ما صرح به في المقالة الثالثة فلا وقوله في
الحالين جميعاً هو غير مفارق للطبيعة يعني في حالة كونه في هيولى الاجسام وفي الحالة التي يكون
في الوهم مجرداً عن المعروض والمعدود واما انه في الحالة الاولى غير مفارق عن الطبيعة فظاهر
واما كونه في الحالة الثانية ايضاً غير مفارق عن الطبيعة فلان الوهم من القوى الجسمانية
الحالة فيه والحال فيه غير مفارق عن الطبيعة وقيل فيه نظر لان المراد بالجسم
ان كان معناه المتعارف فلا نسلم الحصر الذي ادعاه من ان العدد اما ان يكون موضوعاً لاي
نسبة اتفقت من زيادة او نقصان اذا كان في هيولى الاجسام او في الوهم اذ يجوز ان يكون
في العقل وفي الاعداد الكلية والتي في العقل لا شك انها موضوعة لاي نسبة اتفقت كالاعداد الجزئية
التي في الوهم وان كان المراد به ما يشمل الوهم والعقل فلا نسلم انه يلزم ان يكون مقارناً للطبيعة
الا ان يجعل العقل ايضاً من الامور الطبيعية ولو سلم ان مراده ان الوهم لا بد ان يأخذ مثل الاحوال
والصفات التي تشبه الضعف والزيادة والنقصان [illegible] عن الاعداد التي في المادة
[illegible] لم يثبت بهذه الحكاية في المراد لا يمكن ان يتصور بالوجه الكلي فصح ان موضوع العدد
الحاصل في المادة وهذا هو المراد بقوله وشبهه ان يكون [illegible] على هذا يلزم ان يكون
جميع الامور العقلية التي يبحث عنها في العلم الآلهي مقارنة للمادة ايضاً لان [illegible]
وجه العموم

وجه العموم لا يمكن الا بعد توهمات جزئية انما هي [illegible] مستتبعة النفس لادراكها على الوجه الكلي والتوهمات
الجزئية انما يمكن باعتبار [illegible] المراد الجزئية [illegible] كلامه والجواب [illegible] ان المراد بالوهم
معناه المتعارف ونمنع ان الاعداد الكلية التي في العقل موضوعة لاي نسبة اتفقت من النسب
كالاعداد الجزئية الحاصلة في الوهم فان التي تحصل في العقل [illegible] كلية فاني يحصل
من العدد في العقل [illegible] الكلي لا يتصف [illegible] صفات الموجود الخارجي ولا يصدق
على المدرك بوجه عقلي انه ضعف المدرك عقلاً [illegible] ضعف له [illegible] او ناقص عنه [illegible]
بخلاف العدد الموجود في الخارج او في الوهم فانه يعرض له نسبة الضعفية والنصفية بالنسبة
الى فرد من افراد الموجود اما في الخارج او في الوهم كما افاده الفاضل [illegible] وبهذا [illegible]
ارادة [illegible] دفع ما اورده [illegible] والاظهر ان [illegible] الكتاب
[illegible] التعقلات [illegible] لا اضطرار اليه لان الاشكال ان كان باعتبار
انه لم افرد علم الحساب عن علم الآلهي مع ان موضوعه لا فرق بينه وبين الامور التي يبحث
عنها في هذا العلم من [illegible] والكثرة والكلية والجزئية ونظائرها فجوابه ما مر من ان افراد
هذه العلوم بعضها عن بعض باعتبار ان بعض افراد الموجود قد يتفق ان له مباحث كثيرة [illegible]
ويصح ان يجعل علماً على حدة والعدد من هذا القبيل ولا يقدح فيه عدم الفرق بينه وبين بعض
الامور التي يبحث في هذا العلم لان هذا المعنى الذي اتفق في العدد لم يتفق فيه وليس المناط
في الافراد التعلق بالمادة والطبيعة [illegible] وافراد الطبيعة ايضاً ليس وجه الافراد ذلك
كما عرفت مراراً وان كان باعتبار وجه التسمية فان وجه التسمية سهل الظهور انه لا يلزم فيه

عليه وهو وان كان منصب المنع لانه بصدد جواب الشبهة لكن الظاهر ان [illegible]
الممنوع الذي لا شاهد له اصلاً مع مخالفته لظاهر الحال وما يفهم من ظاهر كلام الشيخ
فما لا ينبغي ان يستمع ويصغى اليه وما ذكره في الحاشية من لزوم الامرين في الكم المتصل
فالامر الاول منهما قد عرفت حاله وقس عليه الامر الثاني ايضاً بل لا يستمع اذ يلزم ان
لا يكون العدد الغير متناهي عدداً [illegible] ثم قوله في الحاشية ولا يخلو ذلك
فلا يفهم معناه ظاهراً وكانه اراد انه لما كان الكون [illegible] معتبراً في العدد
يقول ان العدد لا يمكن تعريفه الا بعد احاده الى ان يبلغ حداً [illegible] ان يكون غير
متناه لما بلغ [illegible] لكونه بعيداً عن العبارة فيه انه على تقدير [illegible]
العبارة [illegible] والمراد ظاهر اذ معلوم ان المراد [illegible]
فاذا كان متناهياً كان تعريفه بعد احاده الى ان يبلغ حداً ما وان كان غير متناه
[illegible] الى غير النهاية وهو ظاهر [illegible] والجواب [illegible] ان الاحاد الحاصلة في المفارقات
ليست من جنس العدد الكمي المؤلف من تكرار الاحاد التي لا بد ان [illegible]
[illegible] الواقع ونفس الامر [illegible]
[illegible] العلم
[illegible] في الخارج الا [illegible]
الامكان [illegible] مرتبة من الواقع [illegible]
لان الوحدات

ان الوحدات الحاصلة في المفارقات على تقدير ليست من جنس الوحدات العددية
كوحدة الواجب تعالى شأنه واما العدد الكمي الذي هو موضوع العلم التعليمي فلا يكون احاده
الا متماثلة بالضرورة اذ لا اختلاف بين احاد الاعداد اي احاد كانت من حيث
هي احاد سواء كانت احاد العشرة او احاد العشرين وان كانت العشرة والعشرين
مختلفة بالزيادة والنقصان وذلك لان المبحوث عنه في علم الحساب هو العدد من حيث
كونه معروضاً للتساوي او الزيادة او النقصان وغير ذلك من النسب مثل كونه عاداً
او معدوداً وما يشابه ذلك وذلك انما يتصور على تقدير تماثل الاحاد والتركيب فيها الاعداد
فظهر [illegible] لكن ما ذكره على ان العدد الذي هو موضوع التعليميات [illegible]
يكون احاده متماثلة مع ان [illegible] ان موضوع
علم الحساب العدد [illegible] الا متماثلة وبهذا ظهر ان ما توهمه [illegible]
قدس سره [illegible] لا ينبغي ان يستمع ويصغى اليه [illegible] وان
ما ذكر من بطلان [illegible] قدس سره من [illegible] المذكورين في الحاشية [illegible]
وعن [illegible] وقوله وقس عليه الامر الثاني ايضاً بل لا يستمع اذ
يلزم [illegible] ان المراد ان العدد الكمي لا يمكن ان يكون في الخارج غير متناه بل
لا بد ان يكون له حد معين فيه وان [illegible] في الخارج غير متناه
بل لا بد ان يكون له حد معين فيه وان [illegible] مرتبة معينة [illegible]
[illegible] مرتبة معينة انما يكون بعد احاده الى ان يبلغ الاحاد اي مرتبة كانت

ای نوع کان او حقیقه کل نوع انما هی حاده المعنیه ولیس المراد ان العدد الکمی لانه
ان کمی علی جهة معین یشهد الیه ولا یمکن ان یرد علیه حتی یرد ما ذکر فی القابلیت
حرانه یلزم علی هذا ان لا یکون العدد الغیر المتناهی عدد او الحق انه یعتبر فی العدد
الکمی فی انحاء کونه علی جهة معین وان فرض کونه مشتملا علی الف الاف ولا یعتبر ذلک
فی الاعداد التی لیست من جنس العدد الکمی الحاصلة فی المفارقات التی لیست علی ما ب
الی من المجردات المغایرة لها ولما کان ذلک لم یکن من جنس الاحاد والعددیه الکمیه لا یوصف بالتناهی
واللاتناهی ولا یعتبر فیها وصف منها کما فی المجردات والله الموفق للصواب
ما یتکلم فیه فی هذا العلم قد ذکرنا فیما سبق فی اول الفصل الثانی انه قد کان من عادة القدماء ان
یذکروا فی صدور کتبهم امورا لینتفعوا بها یسمونها الرؤس الثمانیه وذکرنا معانیها والشیخ فی هذا الکتاب
جری علی عادتهم فذکر منها فی الفصل السابق اربعة منها الغرض والمرتبة والمنفعة والسمة
وذکر فی هذا الفصل ... المسائل التی سیذکرها فی کل فصل من فصول مقالات
هذا الکتاب وهذا هو الغرض من القسمة ولم یتعرض لواضعه لکونه مجهولا من ان یکون له واضع
غیر الله خلاصة ... کما قالوا فی قوله تعالی ... کل شیء
قال صدر المحققین والاشبه ان اول من دون هذا العلم ... وتقاصد وهو امام
علی وجه التمام هو ارسطو وکان قبله بین الناس ... من صحف ورسائل متفرقة
فهو اول من دون هذا العلم وضبط اطرافه فانتشر بعده فی العالم ولم ... ثم
ثم قال قدس سره واما ... التقسیم ... فی هذا العلم فالتقسیم ... الکثیر من ... الی
سهل

الی الفصل کتقسیم الجنس الی الانواع والنوع الی الاصناف والاشخاص الی الجنس والنوع والفصل والعرض
الی الخاصه والعرض العام والتحلیل هو التکثیر من ... الی الاحوال والتحدید هو فعل الحد وهو تحلیل
علی الشیء ولا ... بخلاف الرسم فانه یدل علیه دلالة مجملة والبرهان طریق موثق ...
الی الوقوف علی الحق ... بحار الیقین ...   فیشتغل فیها ... ان یعرف
حال نسبة الشیء والموجود الی المقولات وحال العدم وحال الوجوب فی الوجود الضروری وشرائطه و حال
الامکان وحقیقته وهو بعینه النظر فی القوه والفعل ... فی الفصل الذی ... بعد
فانه یذکر فیه ان معناها الموجود والشیء ... فی النفس ... وان نسبتها
الی المهیات نسبة امر لازم لا مقوم وان مفهوم الموجود لیس بجنس للموجودات لانه مقول
علیها بالتقدم والتاخر ... وفیه ذکر حال العدم وان المعدوم لا یعاد وفیه ذکر امر الوجوب والامکان
والامتناع ... فانه لا یمکن ...
سیذکر فی الفصل الخامس من ان ... الوجود وممکن الوجود وخواص ... وان خواص
ما هو وخواص الممکن ... فی هذا المقام انه ... المقدمات بابطال
من الفصل السادس ... بالمقدمات ... علی ... ان ...
الخامس والسادس ... المقدمات ... فهذه ...
بان وجه الجمع ... فی ... المقدمات ...
المناسبة بالمقدمات ... فی مقاله ... ان العرض ...
الفصل الثانی ... ان ... ولذلک ... منها ...

السوفسطائیه ... ولیس الغرض منه ابطال زعم ... الوجود الذی هو الموضوع
لیکون من المقدمات ... ان القدماء کانوا لا یعتبرون ما یعتبره المتاخرون من
حسن الترتیب وجودة الانتظام بل کان الاهم عندهم ایراد المسائل المطلوبة علی النهج الواضح
والطریق المستقیم وان لم یقع علی الترتیب الذی یستحسنه الطباع اللطیفة والعذر فی سائر کتبهم
کانها عقد قد انفصلت ... وان ینظر فی حال الشیء بالذات والذی بالعرض
اشارة الی ما سیذکر فی اول المقالة الثانیه من کون الموجود قد یکون موجودا بالذات وقد یکون موجودا بالعرض
وفی الحق والباطل اشارة الی ما یذکر فی الفصل الثامن من هذه المقالة من تحقیق ماهیة الحق والباطل
وفیه یذکر الذی ... المبادی   ... حال الجوهر ... لانه لیس یحتاج
الی الموضوع ... فان هنا جواهر خارجة عنها ...
فی الفصل الاول من المقالة الثانیه   لانه لیس یحتاج ... البحث عن الجوهر ...
الاولی ... العلم ... تحقیق ذلک ... فی الهوائ
المرشد ... وجودا ما ثم عرض ... وجودها ... ولیس ...
... فی الطبیعیات ... فذلک ...
من تحقیق الحق الصریح   ... ان یعرف حال الجوهر الذی ... ولذلک یعرف
هو وهل هو مفارق او غیر مفارق ... النوع ... ان الجوهر
الصورة کیف هو وهل ... مفارق او لیس بمفارق ... حال ... کیف حال کل واحد منها
عند الحدود کیف مناسبة ما بین الحدود والمحدودات اشارة الی ما سیذکره فی
الفصل الثانی

فی الفصل الثانی والثالث والرابع من المقالة الثانیه   ولان مقابل الجوهر ... ما هو العرض
فینبغی ان یعرف فی هذا العلم نسبة العرض واضافته ... الحدود التی یحد بها الاعراض
ویعرف حال مقولات الاعراض واما ... فیه ... انه جوهر ... عرضیه اشارة
الی ما سیذکره فی فصول المقالة الثالثة فانه سیذکر فیها حال المقولات التسع لطریق
الاشارة ویبطل اولا القول بجوهریة الکم ثم یذکر حال الکیفیة ثم یشرع فی اثبات
عرضیة الکیفیات المتصلة ثم ... عرضیة الکیفیات ... العلم الذی من جملة الکیفیات
المختصة بالکمیات ان ... اولا وجودها ثم ... عرضیتها ویذکر حال الاضافة
وتحقیق ... فی الاعیان ... ان المضاف لیس من الموجودات
الخارجیه ویعرف مراتب الجوهر ... عند البعض فی الوجود ... التقدم والتاخر والحدوث
ثم بین معنی القوة والفعل والقدرة والعجز ... حال الامکان ... وبین ان
الامکان للمقولات لیس قبل وجودها ولا الامکان ... موضوع ... وان کل
متکون مسبوق بمادة هی حاملة لامکانه وان الامکان ... وبین ان
... مطلق ... بالقوة ثم عرف التام والناقص والمکتفی وما فوق التمام وعرف
الکل والجمیع والجزء   ویلیق بهذا الموضوع ان یعرف حال الکلی والجزئی
والکل والجزء وکیف وجود الطبائع الکلیه وهل لها وجود فی الاعیان الجزئیة وکیف وجودها
فی النفس وهل لها وجود مفارق للاعیان والنفس وهنالک یتعرف حال الجنس
والنوع وما یجری مجراها اشارة الی المذکور فی المقالة الخامسة فانه ذکر فی الفصل الاول

اما تعريف الكليات الطبيعية وكيفية وجودها في الاعيان ووجودها في النفس وفي الفصل
الثاني منها كيفية لحوق الكلية للطبائع العامة والفرق بين الكلي والكل والجزء والجزئي وفي
الثالث فيها تعريف الجنس وذكر معانيه والفرق بين الجنس والمادة وانه كيف يتصور
الجنس في المركبات وفي الرابع منها كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة
الجنس وفي الخامس منها تعريف النوع وفي السادس تعريف الفصل وتحقيقه والفرق
بين الاشتقاقي والمحمولي منه ودفع الشكوك فيه وفي السابع منها تعريف الحد ومشاركته مع المحدود
وفي الثامن منها حال الحد والتسلسل في الاشياء وان في بعض الحدود زيادة على المحدود
والفرق بين حدود المركبات وحدود البسائط وفي التاسع منها مناسبة اجزاء الحد للمحدود
وانه قد يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود وقد لا يكون وقد يكون اجزاء الحد اكثر من اجزاء المحدود
ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او غير ذلك
فبالحري ان يتبع ذلك الكلام في العلل واجناسها واحوالها وانها كيف ينبغي ان يكون
الحال بينها وبين المعلولات وفي تعريف الفرق بين المبدء والفاعل وبين غيرهما وان
يتكلم في العلل والاحوال وفي تعريف الفرق بين الصورة والغاية واثبات كل واحد
منها وانها في كل طبقة تذهب الى علة اولى وبيان الكلام في المبدء والابتداء اشارة
الى المذكور في فصول المقالة السادسة من البحث عن احوال العلل الاربع والاعراض الذاتية
بوجه وجيه منها فذكر في الفصل الاول منها اقسام العلل واحوالها مع الاجمال
وفي الثاني بين مذهب اهل الحق في ان كل علة مع معلولها وحقق الفاعل في العلة
الفاعلية

الفاعلية والفرق بينها وبين ما يسميه الجمهور من اهل الكلام فاعلا وفي الثالث ذكر المناسبة
بين الفواعل ومعلولاتها وفي الرابع ذكر حال العلل الاخرى من العنصرية والصورية والغائية
ودرجات كل منها وفي الخامس منها ذكر اثبات الغاية ودفع الشكوك فيها والفرق بينها
وبين الضروري وهو غاية بالعرض وبيان الوجه الذي به تقدم على سائر العلل والوجه الذي
به يتأخر عنها جميعا وبيان الفرق بين الغاية بحسب القوة الفكرية والتي بحسب القوة
الخيالية التي في العبث والجزاف وذكر فيه ان ما يسمى اتفاقا داخل تحت الضروري الذي هو غاية
بالعرض واثبت ان لكل من هذه العلل ابتداء ومبدءا وانها لا تذهب الى غير النهاية
ثم الكلام في التقدم والتأخر واقسامه وشرح اضافة ذلك وانواعه وخصوصية
كل نوع منه وكيف يتقدم في الطبيعة ويتقدم بأخذ العقل وتحقيق الاشياء المتقدمة عنده
العقل ووجه مخالفته لآخر بما كان فيه من الاشياء راي مشهور مخالف للحق
فعند وما يجري مجراها لواحق الوجود بما هو وجود مريدا ان يشير الى ما سيذكر في المقالة الرابعة
والخامسة والسادسة فان الموضوعات المذكورة فيها نسبتها الى الموجود بما هو موجود
نسبة اللواحق والاحوال بمعنى كان الامور المبحوث عنها المذكورة في المقالات الاربعة
معها نسبتها اليه نسبة الانواع والاصناف للشيء والامور التي بحث عنها في المقالة الثالثة
والسابقة هي من خواص الموجود بما هو موجود وهي خواص الحد وما يقابلها من الكثرة
ولان الوحدة مساوق للوجود فيجب ايضا ان ينظر ايضا في الوحدة واذا نظرنا في الوحدة
وجب ان ينظر في الكثرة ويعرف التقابل بينهما ولما كان يجب ان ينظر في العدد

ونسبته والكم المتصل الذي يقابله بوجه ما الى الموجودات ولبعد الآراء الباطلة
فيه وليعرف انه ليس شيء من ذلك مفارقا ولا مبدءا للموجودات وينبغي
العوارض التي يعرض للاعداد والكميات المتصلة مثل الاشكال وغيرها ومن توابع الواحد
والنسبة والمساوي والموافق والمجانس والمشاكل والمماثل والاولى هو فحص ان نتكلم
في كل واحد منها ومقابلاتها ولانه مناسبة للكثرة مثل الغير والنسبة وغير المساوي
وغير المجانس وغير المشاكل والغير بالجملة والخلاف والتقابل واصنافها والتضاد
بالحقيقة اشار الى ما سيذكر في المقالة الثالثة والسابقة فان اكثر اجزاء المباحث
عن احوال الوحدة والكثرة والتقابل بينهما ونسبة العدد الى الموجودات ونسبة
الكم المتصل اليها واثبات عرضيته وابطال القول بجوهريتها واثبات
عوارض العدد وعوارض الكم المتصل من الاشكال وغيرها مما ذكر في المقالة الثالثة
واما المباحث التي ذكرت في المقالة السابقة ففي الفصل الاول منها ذكر لواحق
الوحدة الهوهوية والمشابهة والمساوي والتوافق والتشاكل والتشابه
والتجانس والتماثل فان هذه اقسام وحدات عارضة لكثير بما هو واحد ومن لواحق الكثرة من
حيث الغيرية والخلاف واصناف التقابل والتضاد الحقيقي والمشهوري فان هذه عارضة للكثير
بما هو كثير وفي الثانية منها تكلم في ابطال مذهب افلاطون ومن سبقه في المثل المفارقة وفي الثالث
منها ابطال القول بالتعليميات المفارقة عن المادة ثم بعد ذلك تكلم في مبادي الموجودات
فتكلم في المبدء الاول وانه واحد حق في غاية الجلال ويعرف انه من كل وجه واحد ومن كل وجه واجب وانه
كيف

كيف يعلم كل شيء وكيف هو قادر على كل شيء ومعنى انه يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه سلام وانه خير
محض معشوق لذاته هو اللذة الحق وعليه الجمال الحق وتفسح [illegible] الآراء المخالفة للحق ثم
بيان كيف نسبته الى الموجودات عنه وما اول الاشياء التي توجد عنه ثم كيف تترتب الموجودات
مبتدئة من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية ثم هذه العناصر ثم المكونات
عنها ثم الانسان وكيف تعود الاشياء اليه وكيف هو مبدء لها فاعلا وكيف هو مبدء لها كمالا وما
يكون النفس الانسانية اذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة واي مرتبة يكون مرتبة وجودها
اشار اجمالا الى ما سنفصله من المسائل في المقالة الثامنة والتاسعة من اثبات المبدء الاول ووحدانيته
وصفاته الالهية وانه تام وفوق التمام وكيفية تعلق علمه بالكليات والجزئيات ونسبة المعقولات
اليه وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والبهجة العظمى ومن المباحث المذكورة في المقالة الثامنة
ثم كيفية نسبته الى الاشياء وكيفية صدورها عنه واثبات المفارقات العقلية وكيفية تحريكها للافلاك
وانها محركات على وجه قريبة لها وكيفية صدور الكلام وغيرها من المسائل المهمة ليعلم انها من [illegible]
العقلية وكيفية ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية من المبدء الاول وحال تكون
الاسطقسات من العلل الاولى واثبات العناية الالهية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي
وكيفية معاد الاشياء اليه على عكس ترتيب البدائية وجميع ما ذكره في المقالة التاسعة
ويدل فيها بين ذلك على جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله تعالى وعلى الاخلاق
والاعمال التي يحتاج اليها النفوس الانسانية مع حكمته في ان يكون لها السعادة الاخروية ويعرف
اصناف السعادات فاذا بلغنا هذا الموضع ختمنا كتابنا هذا والله المستعان به على ذلك اشارة

الى المباحث المذكورة في المقالات الثلث ففي الفصل الاول منها بعد ما اشار الى المبدأ والمعاد بقوله
احتياج الاشارة الى الالهيات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية واحوال النبوة ونحو الشفاعة
اشار الى اثبات النبوة وكيفيته وعموم النبي صلى الله عليه وآله الى الكافة وان الاكتساب منه
والمعاد واليه وفي الثالث شيئا ادوه من احكام النفس في العبادات ومنافعها الدنيوية والاخروية
وفي الرابع عقد المدينة ونقد السنن من النكاح والسنن الكلية في ذلك وفي احكام حال الخليفة
والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والاخلاق والمعاملات هنالك يتم كتاب الشفاء
ونحن نسأل من الله التوفيق والاعانة في تفسير مقاصده وبيان مطالبه وشرح الفاظه وحل المغلقة
والاعانة في البيان وحفظ القلم عن الطغيان وعصمة الذهن عن الخطأ والسهو والنسيان وعليه
ثقتنا في جميع ذلك التقلات وهو حسبنا ونعم الوكيل في كل دقيق وجليل

في الدلالة على الموجود والشيء وقسميهما الاول بالجملة حيثية على الغرض الدلالة مقصد
قوله وليس فلانا على كذا اقول بديهية والغرض بهذه الاشارة الى ان معنى الموجود
ومعنى الشيء بديهيات غير محتاجين الى الاكتساب وان التعريفات المنقولة من الحكماء
كلها تعريفات لفظية وليس الغرض منها التعريف الحقيقي للمفيد لمعرفة مجهول تصوري
او تصديقي وتحقيقه هذه الدلالة يحتاج الى تمهيد على الغرض وبيان موضوع هذا العلم
لان موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود كما قاله المحققون صريحا وفي الحواشي المنصورية ايضا اشعار
بذلك وقد قيل انه لا بعد ان يكون الغرض نفس هذه الدلالة التي ذكرنا والحكم على حقيقة المعنى
ان هذا الفصل في الدلالة على الموجود والشيء وقسميهما الاول من الوجوب والامكان بنحو كون
تنبيهها

تنبيهها على ان المعنى التعريفات حقيقيا لما سيأتي من انها بديهية لا يمكن تعريفها الا بما انه لم يذكر
تنبيهها ايضا على ان لان ما ذكر من تعريفات القوم وكله مبني على ما هو المعنى كما عرف
به وان لم يكن تعريفا حقيقيا فهي دقيق على التقدير ان يكون الغرض من الغرض هو الدلالة المذكورة
الاولى ان يقال هذا الفصل في الدلالة على ان معنى الموجود والشيء بديهي لا يحتاج الى الاكتساب على نحو كون
تنبيهها على هذا الاستدلال عليه يمكن ولا على من يزعم ان معنى الموجود وكذا معنى الشيء بديهي لكن الحكم على ذلك
بمعنى ما يكون معنيهما بديهيان غير محتاجين الى الاكتساب غير بديهي بل نظري محتاج الى البيان والبرهان
كما ذهب اليه الخطيب الرازي ومن تبعه من المتاخرين هذا والاولى ان نذكر هنا اختلاف الآراء
في ان معنى الموجود والشيء بديهي اولا وعلى التقدير الاول بديهية الحكم بذلك ايضا بديهي ام لا وان لم يكن
في كلام الشيخ تعرض لهذا زيادة في الفائدة فاعلم ان من الناس من ذهب الى ان معنى الوجود غير
متصور اصلا لا بطريق البداهة ولا بطريق النظر واحتج عليه بانه لو كان الوجود معلوما بحقيقته لكان
الباري معلوم الحقيقة والتالي باطل وجه اللزوم ان الوجود معنى مشترك على ما ياتي في موضعه وسياتي
اليه في هذا الكتاب ومن المقرر عند الحكماء ان الواجب لا ماهية له فاذا كان حقيقته هو الوجود
فلو كان معلوم الحقيقة لزم ان يكون الواجب معلوما وهذا باطل لانه يمتنع كنه حقيقة الواجب هو
الوجود المشترك الذي يدعى كونه بديهي التصور ومن العجب ان الخطيب الرازي زعم ان الحكماء لا
يمكنهم الجواب عن هذه الشبهة وعلى ما هو مبين من انه لا ماهية وراء الوجود الخاص للواجب تعالى
شانه وبان التصور الشيء لا يمكن بارتسام صورة منه فلو كان الوجود متصورا لزم اجتماع
المثلين او تصور الحقيقة من الوجود موجود والجواب يمنع كون العلم مطلقا انما يكون بالارتسام

وبان الوجود بسيط وهو غير متعقل الحقيقة واجيب بمنع الكلية ومنهم من ذهب الى انه متصور لكنه ليس
بديهي التصور واحتج عليه بانه لو كان متصورا بالبديهة لكان اشتغال بتعريفه هؤلاء الاشياع
تحصيلا للحاصل وسيأتي في كلام الشيخ جوابه وبان الوجود صفة وكان في معقوليته تابعا للغير
هو عارض للماهيات فيكون تعقله موقوفا على تعقلها وتعقلها غير اولي والجواب يمنع كون الوجود
صفة ولو سلم فلا نم تبعيته في التعقل للمعروض اذ يجوز ان يتعقل مفهوم العارض مع الغفلة عن
تعقل مفهوم المعروض وايضا من ان يجوز كونه تابعا في التعقل لبعض الماهيات الاولية التعقل
فهذه انما ينافي كونه اوليا لا انه اولي على ما هو مذهب المحققين والامام الرازي ذهب الى ان معنى الوجود
بديهي ولكن الحكم بذلك كسبي واحتج على ان بديهي التصور بوجوه منها ان التصديق بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان التصديق بديهي وهو موقوف على تصور الوجود والسابق على البديهي اولى
بالبداهة ومنها ان تصوري وجودي بديهي والمطلق جزء منه وتصور جزء المتصور بالبداهة ومنها
انه لو لم يكن متصورا بالبداهة بل يكون متصورا بالكسب فالكسب اما بالحد وانه لا يكون الا
بالاجزاء والوجود بسيط ولا اجزاء اما وجودات اولا وعلى الاول يلزم تقدم الشيء على نفسه
وعلى الثاني فلانه ان كان عينه جاء امر زائد والاول وجود ذلك والثاني اصلا او ثبت تلك
الاجزاء التي ليست بوجودات فذلك هو الوجود وتلك الاجزاء معروضها فلم يكن
التركيب في الوجود بل فيه واما بالرسم وانه ايضا باطل لانه يتوقف على العلم باختصاص
المرسوم به بالمرسوم وهو دور دائر وهو محال لاستحالة احاطة الذهن بالاشياء وقد
اورد على هذه الوجوه ايرادات شتى واعتراضات لا يليق ذكرها مع اجوبتها و
والاعتراضات

والاعتراضات عليها في كتب الكلام اعرضنا عن ذكرها لما فيها من الاطناب المفضي الى الاسهاب
ومنهم ما ذهب الشيخ وسائر المحققين من الحكماء والمتكلمين وهو ان معنى الوجود وكذا معنى الشيء بديهي بالضرورة
الوجدانية وانه اول الاوائل في التصور وانه لا يمكن تعريفه بالتعريف الحقيقي المفيد لتصور مجهول ولهذا حكم
الشيخ على ان الامور الثلثة في هذا الفصل على ما تشير اليه ان شاء الله العزيز العليم اعني ان الموجود والشيء والضروري
معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه
كما ان في باب التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم يخطر
بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول
اخطارها بالبال او تفهيم ما يدل عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس في الغريزة بل منبها على
تفهيم ما يريد القائل ويذهب اليه وربما كان ذلك باشياء هي في انفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة
ما او عبارة ما صارت اعرف كذلك في التصورات اشياء هي مبادي للتصور وهي متصورة لذواتها واذا
اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او علامة
ربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما او حال ما صارت اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت
النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان تكون العلامة بالحقيقة معلمة
اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى
الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيرها
ثم اعلم اولا ان التعريف على قسمين احدهما ان يكون الغرض منه افادة تصور مجهول بواسطة تصور
حاصل كما في التعريفات الحقيقية للاشياء المجهولة الماهية وثانيهما ان يكون الغرض منه التنبيه على الشيء

والتعين مستفيدة منه وخطاب بالبال من جملة المغيبات المعلومة للنفس بشيء ما بجهات ما وان كان
ذلك الشيء ارتك الجهات اخفى من الذي يراد ان يعرف في نفس الامر اذا عرفت هذا فنقول عرض
الشيخ من هذا الكلام بيان ان معنى الوجود والشيء مما لا يحتاج الى معرف حقيقي بل ان ادعى تعريف يكون
ذلك التعريف من قبيل القسم الثاني ومحصوله كلام ان معاني التصورية بالبديهية ارتسمت في النفس لا بواسطة
امر من جهة التصديق لم يستنبطها ومع ذلك ربما يحتاج الى ان يخطر بالبال او يفهم اللفظ
الدال عليها بالجملة الى التنبيه حتى لو لم يقع اخطارها بالبال او تفهيم ما يدل عليها من الالفاظ لم
يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف تلك المعاني وان لم يكن ذلك التعريف مفيد العلم غير حاصل بل يكون
سبيلها على التنبيه بما يراد ان يفهم وان كان ذلك الشبه باشياء في انفسها اخفى مما يراد بالتعريف لكنها
لعلة وحال ما صارت اعرف من المعرف بذاتها مثلا المقدمة القائلة بان الاشياء المساوية
لشيء واحد متساوية بديهية فطرية ومع هذا ابينه عليها وذكر اقليدس في الشكل الاول من المقالة الاولى
من كتاب الاصطقسات مع ان المذكور فيه في بيانها اخفى منها لكنها اوضح منه باعتبار
كونه مثبتا على امر محسوس وهو الخط الافق وهذا اوضح لك في باب التصورات امور
بديهية هي مبادي التصور وهي تصورات بذواتها لا يحتاج في كونها متصورة الى غيره
لذهب الامر الى غير النهاية او دار وهما محالان فاذن لا بد من الانتهاء الى ما يتصور
بنفسه لا بواسطة امر غيره ثم لو عرف شيء بما ليس اخفى منه لم يكن ذلك التعريف تعريفا
حقيقيا وذلك المعرف معرفا وانما يكون تنبيها واخطارا له بالبال وربما يكون
اخفى من صاحب المراد ثم اولى المعاني التصورية بان يكون اولا بديهيا هو الاشياء العامة مثل
معنى الوجود

والشيء وغيرها من الامور العامة ومن البين الواضح عند العقل ان كل واحد من احاد الناس
يتصور معنى الوجود والشيء المعبر عنهما بالفارسية بهو دن وهستي وان لم يكن عارفا بعرفانه
وهذا امر ضروري وجداني وان فرض ان ليس لشيء من البشر هؤلاء ادراك معنى من المعاني البديهية
او النظرية ثم لما تبين وجوب انتهاء سلسلة التصورات الى تصور يكون بديهيا بذاته لا بواسطة امر اخر
وتبين بالبيان الشهير المذكور ان اولى الامور التصورية بذلك هو الوجود والشيء تبين
ان الوجود اول الاوائل في التصور وانه لا يمكن تعريفه بتعريف حقيقي حدي او رسمي بل انه اعرف ويكون
ذلك تنبيها عليه حتى يتنبه في الوضع فيه لا وجه لما افاده صدر المحققين قدس سره بقوله اعلم انه
لا يستدعي الاكتفاء في مقام اثبات بداهة معنى الوجود والشيء بهذا القدر بل يجب على الحكيم
في هذا المقام ان يبين امورا ثلثة الاول ان الوجود اولى التصور الثاني انه يمتنع تعريفه الثالث
انه اول الاوائل في التصورات ثم نقل الاحتجاج على المطلب الاول والثاني بما اشرنا اليه في هذه
الفصول على الثالث بانه اعرف الاشياء كما لا يظهر من كلام الشيخ بادنى نظر وتامل في هذا الحد
ما في الكتاب والترجيح الى بعض ما يحتاج الى الشرح من الفاظه باخطارها بالبال ابها متعلق بالفعل
ان بتي على ان يحاول بالتعريف بهذا النحو ويجوز ان يكون حالا من الضمير المستتر في يحاول الراجع
الى التعريف بتقدير متنبها ومعنى كون التعريف متنبها بذلك انه متحقق في ضمنه وقوله
او بتفهيمها بالجر عطف على قوله اخطارها والكلام في ذلك الكلام في ذلك من غير تفاوت
وقوله تنبهت النفس على اخطارها ذلك المعنى بالبال اشارة الى ان هذا القسم من التعريف
اعني التعريف اللفظي المطالب التصورية بمعنى ان الغرض منه مجرد التعيين والتمييز واخطار

المعنى بالبال واحضاره في المدركة وقد ذهب بعض المحققين الى انه من المطالب التصديقية
بمعنى ان الغرض منه تحصيل التصديق بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني والحق ما ذهب البعض
اليه الشيخ اذ من البين انه لو قيل قدمت عظيم الخضر من الاعلام الغضنفر اسم للاسد
عنه ليس غرضه تحصيل التصديق بان هذا اللفظ موضوع لاي شيء هو بل غرضه استعلام ما سبله كلا
لكن [illegible] وجدان صحيح والتصديق المذكور غرض لغوي يحصل من صناعة اللغة وغرض القائلون
بالثاني على القائلين بالاول بانه لو لم يكن المعنى مخطورا بالبال حاضرا عند المدرك ومع ذلك
يحتاج الى التعريف اللفظي فلو كان المقصود من التعريف اللفظي الاخطار [illegible] الاخطار لم يكن يحتاج
الى التعريف اللفظي معها والا لزم تحصيل الحاصل وفيه ان في كلام الشيخ [illegible] اشارة الى
ذلك المعنى هو المراد لا غير [illegible] الى دفع هذا الايراد وحاصل الدفع ان الغرض ليس مجرد الاخطار
بالبال حتى يقال ان في الصورة المذكورة يلزم تحصيل الحاصل بل [illegible] بالبال
واما المذهب الثالث فقد قيل انه باطل لان هذا المقصود ليس بلازم للتعريف اللفظي [illegible] في
الفاظ الكتاب [illegible] على غير الشرح وفي الحواشي [illegible] طول الكلام في هذا المقام بلا
فايدة فيه ولا طائل تحته [illegible] او ليس في ايراده فايدة ولا يخلو الكلام فيه يرجع
الى غاية [illegible] فلنطلبه منها وانها ليس يمكن ان يبين شيء منها بيانا لا دور فيه
البتة او بين شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقال فيها شيئا وقع في اضطراب
كمن يقال ان من حقيقة الموجود انه يصح فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد من قسم
الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود
ولا يعرفون

ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون [illegible] فاعلا او منفعلا ولان الوجود والشيئية وسائر الامور
العامة من اعرف الاشياء واولى المتصورات التصورية بالبداهة والاولية لا يمكن ان
يبين شيء منها بيانا مستقيما لا يكون دوريا وان يعرف بما يكون اعرف منها واظهر عند
العقل فلذلك يرى جميع ما يحاول من التعريف لها كلها [illegible] كقولهم الموجود ما يصح ان يكون
فاعلا او منفعلا ووجه الاختلال في ذلك انه لو سلم انهما قسمان وانهما من لحقيقة الموجود لا يخلو انهما
بحيث لا يمكن خلوها عنها فهما من اقسام الموجود والموجود اعرف منهما اذ جمهور الناس يتصورون
حقيقة الموجود من غير التفات الى ان حقيقة الموجود [illegible] بل لا يخطر بالبال
مع انهم لا يعرفون معنى الفاعل والمنفعل على وجه ما قيل [illegible] ان دعوى الاعرفية
اما مستندة الى البداهة والكلام فيه واما الى انهما قسمان منه [illegible] كلام اذ لا نم
ان العام اعرف من الخاص مطلقا [illegible] مع انه لا مستند لهذه الدعوى الا ان الموجود اعرف
منهما [illegible] لان الكلام في الاعرفية بحسب التصور والتعقل والعام من حيث
هو عام اعرف عند العقل من الخاص [illegible] في البرهان فان
صدر المحققين قدس سره في هذا المقام اعلم ان قوما كانوا يحددون جميع الاشياء وحد الوجود ايضا
لما اشتهر ذلك وقد علمت بطلان ذلك ووجوب انتهاء الماهيات في العلوم الى الاوليات
وانه لا يبين الشيء بما هو اخفى او مساويه في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف
للوجود على الوجه المطلق من حيث ان كل ما يوصف به الوجود من كون ما يوصف به
موجودا في نفسه وموجودا للموجود فذلك تعريف للشيء بالاعرف ولا به فان المراد من حيث

انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف به الوجود ايضا وقيل عليه لا يخفى ما في قوله من وجوب
كون ما وصف به موجودا او وجود الوصف ممنوع لو سلمنا وجود الموصوف اولا وكذا
ما في قوله فان الموجود من حيث انه موجود الخ لان لزوم كون الوصف موجودا انما هو
للموجود لا يستلزم ان يكون شيء قد يعتبر ان انه موجود بل اللازم معرفته فقط قلت اما المنع الاول
فمبناه على ما اشتهر بين المتأخرين ان وجود الشيء للشيء لا يستلزم وجود ذلك الشيء الثابت بل
انما يستلزم وجود الشيء المثبت له فقط وقد سبق ما فيه وذلك مفصلا في اوائل الكتاب ولا حاجة
بنا الى ان نعيده واما ما اراده الى انه متوجه   واما الى من العالم لم يصح له ذلك
الا بعكس لا بغير تأكيد لما ذكر او لان الحق ان الموجود يجب ان يكون في علاقة لعقل ليس امرا بديهيا
قطعا وقد يورد عليه انا نعرف الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس قال
صدر المحققين في الحاشية لم يقل ان الفاعلية ليست من الامور التي تنالها الحس ولم يقل ايضا انهما اوليان
محسوسة من حيث الحس من المحسوسات وبانه حاشية يقع ادراكها واعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في
الفصل الاول من هذا العلم على ما ذكر حيث قال والحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى
شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر فاذا لم يمكن ادراك مطلق السبب والمسبب
بالحس فان يمكن ادراك الفاعل والمنفعل كان اولى او اولى الحق كل معنى يعرف من
اخص منه عند الحس كالحس عند الفاعل كما حققه الشيخ في اوائل الطبيعيات انتهى كلامه قدس
سره وقد قيل عليه يمكن ان يقال قد ذكر ان المعروف انه يفعل كذا في الفاعل
والمنفعل ما يقال في العرف انه يفعل كذا او ينفعل كذا ولا شك ان الفعل وكذا
الانفعال

الانفعال العرفيان يكونان بديهيا محسوسا الا ترى ان الجمهور حتى الاشاعرة القائلين بان جميع
من فعل الله تعالى يقولون ان زيدا يفعل كذا وعمرو ينفعل عن كذا وان النار تحرق الحطب والسيف يبرد
وغير ذلك نعم السببية والمسببية الحقيقية هي التي ذكرها الشيخ في الفصل الاول من المقالة انها ليست
مما يدرك بالحس بل الحس يدرك الموافاة فقط واما ما قال ان مدركها الحس فجوابه ان مدركها الحس
الذي يدرك الموافاة فيه ثم قيل وفيه المناقشة لا ما في قوله ذكر الشيخ او مراده انه لم يصح
ان الوجود لابد ان يكون فاعلا او منفعلا والوجود خارج عنهما لا العكس هذا ظاهر لا حاجة له الى ان
او العلم كان يعلم احد انه لا يعلم ان الوجود لابد ان يكون فاعلا او منفعلا بل لابد له من دليل وفيه
نظر لان قول الشيخ واما الى هذه الغاية مشعر بان مراده بالفاعل والمنفعل الفاعل
والمنفعل الحقيقيان او كون الموجود منقسما الى الفاعل والمنفعل بالمعنى الحقيقي غير معلوم لكل
احد وح فلا ان يناقش في كلام الشيخ ايضا بان مراد المعروف الفاعل والمنفعل ما يقال
في العرف انه ينفعل عن كذا ولا ريب ان الفعل والانفعال العرفيين كذلك بديهيان محسوسان فالحكم
بان المناقشة باقية في كلام المحقق من كلام الشيخ تحكم صرف   لكنه خارج عن [illegible] ان
يعرف الشيء الظاهر بصفته التي يحتاج الى بيان خفي ثبت وبعد هذا الكلام كانه جواب
شبهة يحجه دفع اي اذا كان الامر عاما ولم يكن الموجود فاعلا او منفعلا ليس امرا
بديهيا بل محتاج الى بيان وبرهان فكيف جاز صدوره   وكذا الله قال فمن قال
ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون
هذا التعريف للشيء وانما يعرف الصحة بعرف الخبر بعد استعماله في بيان كل واحد منهما

انه شيء او امر او انه الذي او يشبه ذلك كما المرادفات لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء
تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما عساه وفي المحاكمات
المشهور انه قد حمل بعض معاصريه في هذا الكلام ان مفهوم الشيء ليس ذاتيا لافراده وح
يقال يجوز ان يكون الصحة والخبر مثالا به مع انه معرف لكنه من غير توقف على معرفة الشيء ثم اعترض
عليه بوجوه مدخولة منها ان عدم الذاتية لا يستلزم امكان التصور بدونه لان كثيرا من العرضيات
مما يستلزم تصور افراده بالضرورة وقال واورد عليه ان النظر المذكور لا يقتضي استلزام عدم الذاتية امكان
تصور الشيء بدونه حتى يرد ما اورد بل مراده انه ليس بذاتي فلا يجب ان يذكر في تعريفه الحد
بل لا يجب ان يذكر في تعريفه مطلق التعريف سواء كان حدا او رسما لكونه عرضيا والاولى
في دفع المناقشة المذكورة ان يقال وهو ان الظاهر ان ليس الصحة والخبر اعرف لانه ذكر فيه في العرف
والعادة وهو يستلزم الدور في هذا القدر كاف في المقام   واما التحقيق فانك اذا قلت ان
الشيء هو ما يصح ان يخبر عنه يكون كانك قلت ان الشيء هو الشيء الذي يصح الخبر عنه لان معنى ما
والذي والشيء معنى واحد وحينئذ قد جعلت الشيء في حد الشيء على انا لا ننكر ان يقع بهذا
وشبهه مع فساد ما فيه تنبيه لوجه ما على الشيء بهذا التكرار لما ذكره فكانه اورد ما بينا انه يصح
دفعه فقيل هذا كانه وجه اخر غير ما ذكر اولا اذ الاول كان مبناه على ان الشيء او مرادفه
ماخوذ في تعريف الصحة والخبر الماخوذين في تعريف الشيء وهذا ليس كذلك
بل مبناه على ان قولهم الشيء هو الذي يستلزم لتعريف الشيء بنفسه لان الذي بمعنى الشيء
ولا يتعلق فيه الى الصحة والخبر وفيه نظر لان ما جعله وجها اولا ايضا مبناه على لزوم
تعريف

تعريف الشيء بنفسه مع ان ما في كلام الشيخ فيه ربط بما سبق الكلام ويقال
ان معنى الموجود ومعنى الشيء متصوران في النفس وهما معنيان فالموجود والمثبت
والمحصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا شك في ان معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب
والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى اخر في اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو
فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم
نرد به معنى الوجود الاثباتي فان لفظ الوجود يدل به ايضا على معان كثيرة منها الحقيقة التي عليها الشيء
فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء ونرجع فنقول انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته
ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت
حقيقة كذا موجودة اما في الاعيان او في النفس او مطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى محصل
مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا حقيقة كذا او حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام غير مفيد
ولو قلت ان حقيقة كذا حقيقة كذا شيء لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل افادة منه
ان تقول ان الحقيقة شيء الا ان تعني بالشيء الموجود كانك قلت ان حقيقة كذا حقيقة موجودة
واما اذا قلت امر ما حقيقة شيء اخر فانه يصح هذا وافاد لانك اضمرت في نفسك
انه شيء اخر محذور من مخالف له لك الشيء الاخر كما لو قلت ان حقيقة كذا حقيقة وهو بحقيقة اخرى
ولولا هذا الاضمار وهذا الاقتران جميعا لم يفد فالشيء يراد به هذا المعنى لما وقع موقعه بان
ان كلا من مفهومي الوجود والشيء بديهي اولي غير محتاج الى البيان والتعريف ارادوا ان
يبين ان مفهوم الشيء مطلقا اعني مفهوم الشيئية المطلقة والشيئية المختصة منه غير مفهوم الموجود

فقد كان اولا ان للموجود مرادفات مثل المثبت والحاصل وكذلك للشيء مثل الحقيقة والماهية والذات
الخاص وان الشيء قد يطلق ويراد به ما يراد بلفظ الوجود ثم شرع في بيان الاستدلال على المغايرة
بين المفهومين وتقريره انه لو لم يكن مفهوم الشيء مطلقا بالمعنى الذي عرف مغايرا لمفهوم
الموجود بل كان مفهوم الموجود عين مفهوم الشيء مطلقا لزم ان لا يكون قولنا حقيقة كذا موجودة
اما في الاعيان او في الذهن او في نفس الامر والواقع مثل قولنا حقيقة كذا حقيقة كذا او مثل قولنا
ان حقيقة كذا شيء او ان الحقيقة شيء والتالي باطل فانا نعلم بالضرورة ان قولنا حقيقة كذا
موجودة في الاعيان او في الاذهان او في نفس الامر له مفهوم محصل وليس لقولنا حقيقة كذا
حقيقة كذا او حقيقة كذا شيء مفهوم محصل بل لا فائدة له كما ان قولنا شيء ما موجود في العالم
لك او نعلم بالضرورة كما احد ان حقيقة الانسان حقيقة الانسان مثلا وليس حقيقة حقيقة الفرس
كالعلم بالضرورة ان شيئا ما موجود في العالم ولذا قولنا ان الحقيقة شيء غير مفيد بل لا
افادة في قولنا حقيقة كذا شيء لان هذا في الظاهر حمل الشيء على نفسه وذلك حمل العام
على الخاص نعم لو قصد بالحقيقة في قولنا حقيقة كذا شيء الموجود حتى يكون كما قولنا الخص شيء
ان حقيقة كذا حقيقة موجودة لكان لهذا الحمل فائدة كما ان قولنا الشيء الحقيقة ب
شيء اخر انما هو مفيد لكونه مضمرا في نفس القائل ان حقيقة شيء اخر مخالف بالحقيقة
لحقيقة ب ولولا هذا الاضمار لما كان مفيدا كما ان قولنا حقيقة كذا حقيقة كذا غير مفيد
فقد ظهر مما ذكرنا ان مفهوم الشيء مطلقا غير مفهوم الوجود وبهذا التقرير لكلام الشيخ
اندفع عنه ما اورده عليه صدر المحققين قدس سره حيث قال في هذا التعليل نظر فان
للمنازع

للمنازع ان يمنع عدم صحة ان يقال حقيقة كذا شيء او يمنع الفرق بينهما في الصحة وعدمها
او يعكس الامر فان الجمهور اعترفوا بان الحقيقة لا يقال الا عنه وان الوجود بما كان قولنا حقيقة
كذا موجود مثل قولنا الماهية المقترنة بالوجود لها وجود واما التعليل في عدم صحة ان يقال حقيقة
كذا شيء لانه غير محمول فليس بتام لانه لو صح ذلك لما صح ان يقال ان الكل محمول له البتة فان الحق ان
الشيء بمعنى الاول صحيح وان كانت غير محمول له شيئا اما الاول فلان التعليل كان باعتبار ان
احد القولين مفيد والاخر غير مفيد للمغير بل نحوه ولم يكن باعتبار ان احد القولين صحيح والاخر
غير صحيح ثم منع الفرق في الافادة وعدمها في القولين مكابرة او نعلم بالضرورة ان قولنا
ان حقيقة كذا موجودة في طرف ما مفيد للمعنى محصل ولا فائدة في قولنا حقيقة كذا حقيقة كذا واما ان
للمنازع ان يعكس الامر فمجوز بان الشيخ اراد بالحقيقة ها هنا الماهية من حيث هي بقرينة قوله
هو بها ما هو وقوله حقيقة خاصة هي ماهية خاصة به لا الحقيقة بالمعنى المصطلح بين الجمهور وقد
اعترف المحقق ايضا بذلك حيث قال المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ الوجود
مشترك بين المفهوم العام والماهية المخصوصة كماهية المثلث فهو يريد ان قوله حقيقة كذا موجودة
غير مفيد لانه بمنزلة قولنا الماهية المقترنة بالوجود مقترنة بالوجود واما الثاني فلان المراد ان
قولنا حقيقة كذا شيء لا يفيد فلا يصح ان يكون منع هذا الخلاف قولنا حقيقة كذا موجودة
ثم قال قدس سره بعد كلام ينبغي ان يعلم الفرق بين الوجود والنسبة مما لا حاجة فيه الى
ما تكلفه الشيخ في بيانه فان افراد الوجود هي نسب لا جنس لها ولا فصل ولا هي ايضا
مقولات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام النسبة فكما ان الفرق حاصل بين حقيقة

المثلث ووجوده الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق النسبة ومطلق الوجود وهذا مراده
ان هذا عجيب فان ما ذكره على تقدير صحته امر غامض دقيق في غاية الدقة وليس حقه على
اكثر الخاصة وما ذكره الشيخ امر واضح بينه كان لو ادنى رتبة من الفكر والروية فكيف يكون
ما ذكره تكلفا وقد ما ذكره قدس سره هذا وههنا ايضا اشارة الى ما هو اعم من كون
هذين المفهومين متغايرين هو معنى ان معنى الموجود حاصل في النفس حاصلا اوليا وكذلك معنى
الشيء مرتسم فيها ارتساما اوليا و فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو بيان للمعنى
الذي يطلق عليه الشيء وما يقوم مقامه في سائر اللغات و وذلك ان الحقيقة التي يطلق
عليها الشيء هي التي ربما سميناه بالوجود الخاص وهذا اشارة الى ان لفظ الوجود قد يطلق
على الماهية المخصوصة كماهية الانسان وماهية المثلث وغيرهما وقد يطلق على الوجود الاثباتي العام
الذي هو الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي وبودن و فان لفظ الوجود يحتمل اشارة
الى بعد معنى لفظ الوجود ليتبين بصحة ارادة الماهية من لفظ الوجود و لولا هذا الاضمار
ولا اقتران المراد واقتران قوله حقيقة آ وجعله اي الشيء مع قوله حقيقة ب حقيقة اخرى فان هذا
الاقتران بدل على مخالفة حقيقة ب فالاضمار بدل على الحقيقة ولا اقتران على المخالفة
وفي بعض النسخ وقع بدل قوله الاقتران الافتراق المفهوم من لفظ اخرى فرجع المعنى
الاول وعلى التقديرين يصح قوله جميعا كما قال بعض المحققين ان الالفاظ محتملة
والصحيح تفسير في اشارات البيان قال صدر المحققين قدس سره عند شرح قول الشيخ ربما
سميناه الوجود الخاص الحق ان كلا من الوجود والشيئية مفهوما مشترك
وامورا

وامورا مخصوصة في الاعيان والاذهان يطلق عليها ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط نعم الوجود
مقول بالتشكيك على افراده والوجود من الشكك في بعضها اول وفي بعضها اقدم وفي بعضها
ليس باقدم والماهيات ليست كذلك واضاف الموجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي شرح
اساميها انها انشاء او ذلك او تثليث او غير ذلك ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام وليس
الوجود العام كنسبة الشيء العام لكن قد اسم الشيء معلوم الامر وبخواص والحدود وليس كذلك
اسم الوجود والسبب في ذلك ان انحاء الوجودات هويات عينية لا صورة لها كلية في
الذهن حتى يوضع لها اسم بخلاف اقسام الشيء فانها ماهيات ومعان كلية تتجلى في
الذهن وان حالتها ذهب اليه كما صرح به في مواضع اخرى ان الوجود امر حاصل والماهيات
امور اعتبارية ينتزع منه ويجب حق الوجود صحيحه يختلف انتزاع الماهيات عنه فاذا كان
اقوى واشد كان انتزاع المعاني عنه اكثر سواء كان في الذهن او في الخارج وتلك ا
الموجودات التي هي امور محققة في الاعيان او في الاذهان هي المسماة بالوجودات الخاصة
ولا يتصورها الذهن بل ينتزع تصور الماهيات التي ينتزع منها ولعلهم اخذوا الماهيات
ولا يعلم اسماء الوجودات لانه لم يتصورها بل انتزع لعرفها بالماهيات المنتزعة منها
باسمها مثلا الوجود الذي ينتزع منه الانسان يسمى الانسان وهذه الماهيات
الخاصة التي ينتزع عن الموجودات هي افراد الشيء والوجودات المذكورة ليست افرادا له
بل انما هي افراد الوجود سواء اردنا بالوجود هذا المفهوم الاعتباري الذي يراد له ويعلمه الوجود
الحقيقي الذي لا يعلمه لكن هذا المفهوم الاعتباري امر حقيقة وبهذه الافراد افراد جزئية

لكن ليس فرادا بانها ولا هو الاخر ليس كذلك حقيقة او الكلية والجزئية من عوارض الماهيات
لكنه شبيه بها هذا ما افاده في كلامه قدس سره ثم اعترض عليه بوجوه احدها انه يلزم على هذا
ان لا يمكن الحكم على الماهيات والمعدومات ايجابا بانه ان المعنى الذي يحصل في الذهن
لما كان له وجود كان المعنى المذكور امرا اعتباريا ينتزع منه كما ان ما يحصل في الخارج
من الانسان مثلا هو الموجود حقيقة دون الامر الاعتباري ينتزع منه فح يقال ان المعنى
الذي يدرك من الوجود الذهني المذكور اما ان يكون ادراكه باشتراكه منه او بدونه
حيث تركنه فيه لا بان ينتزع منه وعلى الاول يلزم ان يحصل وجود ذهني اخر لان
هذا المعنى المنتزع لما كان له حصول في الذهن فلا محالة يكون حصولا ذهنيا فحقق
وهكذا الى غير النهاية وهو مع بطلانه بالضرورة او يعلم ضرورة ان عند تصورنا الشيء لا يحصل
في ذهننا امور غير متناهية مستلزم لان لا يحصل العلم بشيء بالكنه وعلى الثاني يلزم
للبديهة اذ المعاني التي هي الوجودات على هذا الرأي امور ملحوظة بلا تمييز بينها وبينه وانما هي اعتبارات
انه فلا يمكن ان يدرك هذه الامور باعتبار انها فيه بدون ان ينتزع منه ويجرد ويميز بعضها عن بعض
كيف ولو امكن ذلك لكان وجودات تلك الوجودات لتلك الاعتبارات وحالات اخر غير كثيرة بل
كان ادراكها بمجرد حصول ذلك الوجود في الذهن لزم ان يدرك جميعها دفعة وهو خلاف
البديهة وليس كذلك ثانيها انه اذا كان الوجود في الذهن حقيقة فلم لا يمكن ان يعقل مع ان المعاني
مع كونها امورا ملحوظة بالوجود من حيث اعتبارات غير حاصلة في الذهن حقيقة يمكن تعقلها بل
هو الا التحكم المحض فتدبر فقيل ان الوجودات لما كانت هويات جزئية لا يحصل العلم
بها والمعنى

بها والمعنى لما كانت امورا كلية يحصل بها العلم كما اشير به كلامه فقد ظهر بما مر فيه انه لا فرق
بين الكلي والجزئي في هذا المعنى والحق ايضا لا يشك ان ما يدرك الجزئيات ان كانت وجودات فقد
ثبت ادراكها الوجودات الخاصة وان كانت مثلا فظهر ان المعنى الجزئي ايضا يمكن ان يدرك
فلا يصح الفرق بالوجه المذكور ثالثها انه على تقدير صحة ما ذكره لا وجه لنفي كون الوجودات الخاصة
من افراد الشيء بل الظاهر انه يصدق عليها الشيء ايضا كما يصدق عليها الوجود نعم لا يطلق على الماهيات
الوجوب الا ترى انه وقع في الاخبار عن المعصومين عليهم السلام انه تعالى شيء لا كالاشياء مع انه تعالى محض الوجود
التحقيق عنده هذا القائل اشتمل كلام هذا القائل وغيره على كثير من الكلمات الثلثة التي اوردها هذا القائل
المدقق تحت ما عليه السيد في الكلام وتفكر في فهم المراد وهي بعيدة بعد ذلك اما الاول فالجواب
عنه انه اذا حصل معنى من المعاني في الذهن فحصوله فيه هو بعينه ادراكه له اذ لا نعني بالادراك
الا حصول المدرك في العاقل وليس ادراك العاقل اياه امرا متأخرا عن حصوله فيه مترتبا عليه حتى
يستفسر ان ادراكه اما باشتراكه من ذلك الحصول الذي هو حصوله الذهني او باعتبار كونه فيه من دون
ان ينتزع منه كما ذكره هذا القائل وهو منقطع السند وصورة عقلية للشيء الخارج واما الثاني فالجواب
ان حقيقة الوجود ليست حاصلة في العقل وانما الحاصل فيه وجه من وجوهه واعتبار من اعتباراته
على ما هو رأيه قدس سره وهو معلوم معقول واما الثالث فجوابه انه يناقش لفظية اذ الظاهر
من كلامه قدس سره ان مراده بالشيء الذي قال بعدم صدقه على الوجود الماهية الكلية والمعنى الكلي
ولا ريب ان الشيء بهذا المعنى لا يصدق على الوجود الذي هو هوية عينية متشخصة بنفس ذاته
وما وقع في الاخبار المعصومية انه تعالى شيء لا كالاشياء فهو باعتبار اطلاق الاسم عليه فتدبر

ولا تكونن من الغافلين قدس سره ولا يفارق ان المعنى الوجود باعتباره ما يساوقه بل بمعنى الوجود لانه
واشار الى انه يمكن اما موجودا في الاعيان او موجودا في الوهم والعقل فان لم يكن كذلك لم يكن شيئا لما بين
الشيخ ان مفهوم الوجود غير مفهوم الشيء اراد ان يبين انهما متساوقان ولفظ المساوقة فيما
بين الجمهور يستعمل بمعنيين احدهما الاتحاد في المفهوم فيقال لفظ اسد مساوق للفظ غضنفر وبهذا
الاستعمال يراد ف الترادف والثاني الاتحاد فيما يصدقان عليه وهذا المعنى هو المراد هنا في الصدق كما
يقال الشيء مساوق للوجود بمعنى ان كل ما يصدق عليه انه شيء يصدق عليه انه موجود وما لا يصدق
عليه انه شيء لا يصدق عليه انه موجود وكذا ما لا يصدق عليه انه موجود لا يصدق عليه انه شيء وما
يصدق عليه انه موجود يصدق عليه انه شيء وهذا امر ضروري يشهد به العقل الصحيح
اذ يعلم كل احد بالضرورة انه لا فرق بين المعدوم والمنفي والوجود عام وقد نازع في ذلك
جماعة من المتكلمين معروفة عندهم بالمعتزلة حيث زعموا ان الشيء اعم من الوجود قالوا ان
الماهية يجوز ان تكون متقررة في الخارج منفكة عن الوجود فهي شيء وليست بموجودة وهذا هو القول
بثبوت المعدومات المشهور عنهم وعللوا ذلك بان الذي يمتنع وجوده اصلا فليس شيئا ولكنه معدوم
هو شيء لانه له صورة عقلية فهو اذن معلوم معقول وليس له وجود في الاعيان فيكون بعض
ما هو معلوم ليس بموجود في الاعيان فهو شيء معدوم والشيخ رد عليهم بان قال كل ما يصدق
عليه انه شيء سواء كان في الاعيان او في الاذهان وكل ما ليس بموجود في الاعيان فهو ايضا
ليس بشيء في الاعيان وكل ما هو شيء باعتبار معقوليته فهو موجود في العقل ايضا بهذا الاعتبار ولا
انفكاك بين الشيئية والوجود بل الوجود المطلق بازاء الشيئية المطلقة والذهني بازاء الذهنية
والخارجي

والخارجي بازاء الخارجية قال صدر المحققين قدس سره ومنهم من احتج على كون الشيئية اعم
من الشيئية لعموم الوجود والماهية التي يعرض لها الوجود ذات اعم منها وقد عورض بان الوجود يتحقق
على الماهية المخصوصة وعلى الشيئية الاخص لها لان لها وجودا ولو في الذهن فهو
اعم منها ثم قال والحق ان كلا منهما اعم باعتبار من الاخر بوجه وليس شيء منهما اعم ولا اخص
من الاخر واما الكلام في المقام الثاني انتهى كلامه قدس سره والمراد بقوله فالحق ان كلا منهما ح
انهما ان عم كل واحد منهما عم من الاخر باعتبار المفهوم وليس اعم بحسب الصدق من الاخر بل هما
متساويان في التحقق هذا اعتراض على الاحتجاج المذكور والمعارضة بان فيهما خلطا بين الشيئية
والشيء والوجود بالموجود اما الاول فلان المراد بقوله ان الشيئية لعموم الوجود والماهية ان كلا من
نفس الشيئية ولذلك يصدق على الوجود والماهية فهو باطل اذ الشيئية لا يصدق على شيء منها وان
اريد انها يعرض لهما فالوجود ايضا يعرض لهما اذ الوجود ايضا يمكن موجودا ولا ما حصل في الذهن
وان اريد نفس الشيء في قوله ان الشيء يصدق على الماهية والوجود ايضا فكذلك الموجود
ايضا ولا بد من المقابلة بين الشيء والموجود والشيئية والوجود لا بين الشيئية والموجود
او بين الشيء والوجود وقس على ما ذكرنا حال الاحتجاج الثاني اعني المعارضة ولا حاجة الى التطويل
اما لانه لا يمكن عروض الوجود والموجود كما يمكن عروض الشيئية لانه يلزم ان يكون هذا الوجود
الذي يعرض الوجود اما نفسه او فرد منه وكلاهما محال اما الاول فلانه عروض الشيء
لنفسه واما الثاني فلانه يلزم عروض الخاص للعام ويمكن ان يقال بل على تقدير كون
الوجود موجودا في العين او في الذهن يجب ان يكون موجودا بنفسه لا بوجود اخر عارض

والا لزم اثبات المستحيل او عدم ثبوت الشيء لنفسه وهما محالان حيث تكون الجهة كالشيئية عارضة للمهية
والوجود محال كلام   وان تعلّق ان الشيء هو الذي يخبر عنه حق ثم الذي يقال
مع هذا ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق انه يجب ان ينظر فيه فان عنى بالمعدوم
المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشيء ثابتا في الذهن معدوما في الاعيان
الخارجة وان عنى غير ذلك كان باطلا ولم يخبر عنه بخبر البتة ولا كان معلوما الا على
انه متصور في النفس فقط فاما ان يكون متصورا في النفس صورة تشير الى شيء ما خارج
فكلا بل يريد بطلان مذهب القائلين بشيئية المعدومات في الخارج وكان ما ذكره دلالة
اثبات المنافاة بين معدوم الشيء ومعدوم الوجه كافيا في بطلان قولهم لكن الشيخ
لم يقنع بهذا القدر في بطلانه بل فصّل القول فيه زيادة في الاستبصار والاظهار
الكمال الاقتدار ... بهذا المقدار وحاصله ان قولهم ان الشيء هو الذي
يمكن ان يخبر عنه حق مطابق للواقع لان ما يخبر عنه يكون له وجود عند المخبر فيكون الشيئية
ايضا ثابتة له لكن قولهم مع هذا ان الشيء قد يكون معدوما محضا غير صحيح لكونه معدوما
في الذهن او في الخارج محل نظر فان اراد وان ما ثبت له الشيئية قد يكون
معدوما في الخارج فهو حق اذ يجوز الشيء ثابتا في الذهن معدوما في الخارج لكن الاخبار
عنه باعتبار شيئيته في الذهن وان اراد وان ما ثبت له الشيئية يمكن ان يكون
معدوما مطلقا في الذهن وفي الخارج معا فهذا باطل والحق انه يمكن الاخبار عنه بشيء
هذا الذي فرض وانه معلوم الا انه يتصور في النفس فقط ... الا انه متصور فيها كما يجوز
يكون

يكون مشيرا الى امر خارج فكلاهما باطل وهو انه لا شك ان الضمير المستتر في كان يرجع
الى المعدوم المطلق وما في هذا الاستشهاد الذي في كلامه اعني قوله الا انه متصور في النفس فقط او على
تقدير كونه متعلقا بالنفس لكن لا وجود في الذهن فلا يكون معدوما مطلقا ويقتضي ان يكون في وجه هذا
الاشكال هو ما قيد وهو ان المراد بالمعدوم المطلق الذي فرض معلوما ليس المفهوم الذي في الذهن
بل الذي هذا المفهوم عنوان له فحاصل الكلام ان المعدوم المطلق لا يجب معلوما الا بعنوان انه لو وجد وجد في الذهن
كما اذا تصور مفهوم شريك الباري وجعلناه آلة لملاحظة افراده التي هي معدومة مطلقا او تصور
مفهوم اجتماع النقيضين وجعلناه آلة لذلك فالمعدوم المطلق الذي هو افراد هذا مع انه معلوم لكن بالوجه
ليس شيئا من الصور التي في الذهن ليست الى شيء خارج حتى يلزم ان يكون في الخارج شيئا
لا في وجه ... فلم يلزم ان يكون الشيء معدوما مطلقا وغير معدوم فان المعلوم بالعرض الذي هو الافراد وهي
معدومة مطلقا لا ثبوت لها اصلا لا في الذهن ولا في الخارج والمعلوم بالذات الذي هو العنوان
فهو وان كان ثابتا في الذهن فهو ايضا موجود فيه وكذا الحال في الاخبار فحينئذ اذا اخبرنا عن المعدوم المطلق
بحال معدومة آلة لملاحظة كمفهوم شريك الباري او اجتماع النقيضين في المفهوم مخبر عنه بالذات
والفرد بالعرض وليس هذا المفهوم مشيرا الى شيء خارج فالفرد الذي هو المخبر عنه بالعرض والمعدوم
المطلق لا ثبوت له اصلا فلذلك لا شيئية له ايضا لا في الذهن ولا في الخارج والمفهوم الذي هو المخبر عنه
بالذات فهو كما انه في الذهن فكذلك موجود فيه ايضا وبهذا الكلام اندفع شبهتهم من طريق
الخبر والعلم بان المعدوم مما يخبر عنه وكل ما يخبر عنه فهو شيء او ان المعدوم معلوم وكل معلوم
شيء ولتشبثهم ... ان مرادهم من المعدوم ان كان هو المعدوم في الخارج فلا نسلم اصلا وان

الاشارة قيل لا شك ان في كل خبر وان لم يكن ذكره ضروريا لكن جميع ما ذكر فيه قطعا وبذلك يتم الكلام
هذا وقد اورد على قول الشيخ والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب اعتراض من وجهين الاول ان هذا
الحكم منقوض بنفسه فانه قد اخبر عنه في هذا الكلام بعدم امكان الاخبار عنه وهذه الشبهة المجهول المطلق
يورد على قولهم المحكوم عليه لا بد ان يكون معلوما بوجه عنه الحكم الامتناع الحكم على المجهول مطلقا
بانه لا يمكن الحكم عليه حكم عليه ... والجواب ... في دفع الاشكال ... اذا تأملت فيه
ظهر لك الجواب عن هذا الايراد ولكن لا بأس ... الكلام في هذا المقام بايراد بعض الوجوه مما ذكره
القوم وان كان مفضيا الى الاطناب ومورثا للملال فنقول ان للناس في حل هذه الشبهة وجوها
من حال الاول ما ذكره الكاتبي في بعض تصانيفه وهو ان ما ذكرتم من النقض انما يرد لو كان قول المعدوم
المطلق لا يخبر عنه موجبة معدولة حتى يكون معناه الحكم على المعدوم المطلق بعدم الاخبار عنه وهذا هو
بل نقول هو حكم بسلب الاخبار عنه والحكم بسلب الاخبار لا يستلزم الحكم بعدم الاخبار اذ قد تقرر في الميزان
ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص ومراد الشيخ
انه لا يصير مخبرا عنه في الموجبات دون السوالب والنفي ... انه لا يصح هذا الجواب في هذا
المقام اذ قد صرح الشيخ بان الخبر يصير ايضا كالخبر عن المعدوم المطلق بانه معدوم مطلق اذ الخبر عن الشيء
بانه هو خبر عن الشيء يستلزم وجوده عند المخبر فلا يكون معدوما مطلقا ما فرضناه معدوما مطلقا فكيف
يكون مراده انه لا يصير مخبرا عنه في الموجبات دون السوالب الثاني ما افاده صدر المحققين ... انه
روحه حيث قال قول المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب ... لا شك فيه
بنفسه او لم يقع بخبر عن افراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا
ذهنا

وذهنا واما عنوان المعدوم المطلق كما في القضية الطبيعية او الذهنية ابلى حكم فيه على عنوان
لا مر باعتبار الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فيه تناقض ولكن الحكم عليه بالاحكام الذاتية
فهو من حيث كونه موجودا يصح الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق يمتنع الاخبار عنه
لعدم الاخبار عنه فان في هذا الموضوع حيثيتين متغايرتين ومن حيث وقوعه مخبرا عنه بالاعتبار
ان شاء ان في الصدق مجال لكنهما جمعتا فيه لوجه آخر فان الموجود المعدوم شيئان يتعارضان في الصدق
بشرط وحدة الموضوع واما اذا لم يتحد بل صدق احدهما باعتبار مفهوم وبالآخر باعتبار موضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم
المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا للموجود ... بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف
الحملين وفي هذا الجواب اعتبار ان مثار ... ولكن حمله لا لوجه ... الشخص فان صحة الحكم
بعدم الحكم وصحة الاخبار بامتناع الاخبار ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود
من ان المعدوم المطلق لا مجهول له معناه ان ما يصدق عليه هذا العنوان لا مجهول له ولا ثبات في ذلك
لكن العنوان موجود فكان موجبة الموضوع هنا بعينه موجبة العدم ولذا ... الخبر
عنه انما هو بنفي ثبوت الخبر عنه هذا الكلام بعبارته ... العلامة الحلي قدس الله روحه
في بعض تصانيفه وفي كلام الشيخ ايضا اشعار به على ما يجيء وحاصل ما افاده هو ان الاخبار
في قول المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب ليس عن المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق بل عن مفهوم
جعل آلة لملاحظته ... كما اذا تصور شريك الباري وحكم عليه بانه معدوم
فان المحكوم عليه بهذا الحكم ليس هو مفهوم شريك الباري اذ لا فرد له لا في الخارج ولا في الذهن
ليس طبيعة الكلية او لا طبيعة له بل المحكوم عليه انما هو هذا المفهوم الحاصل في العقل الذي

جعل اله الملاحظة وعنوانا لمفهوم المعدوم المطلق من حيث انه حاصل في العقل حال الحكم عليه وبحجر الخبر عنه
بانه لا يمكن الخبر عنه لا باعتبار المعدوم المطلق حتى ينتقض بهذا الحكم نفسه لان الحكم بالجميع على الموجود والخبر عنه فسقط
عنه ما قيل على حجة انه اوجب الحال اصلا التحال الذي ذكره ولا حاجة الى ما طال به الجواب البعض لدفع الشك
ذكر الجواب بان هذه قد ذكره في دفع الاشكال الذي اورده بما نقل الشارح من كلام الشيخ بان المعدوم
المطلق معلوم على حال الذهن متصور في النفس كما نقلناه عنه ان تمام الحكم في هذا المقام بان الجواب الذي
ذكره قدس سره اصلا كافيا قاطعا على كله اولا او مشتغلا على الشك ما اشار اليه ان عامة الى المعدوم
المطلق قد يوجد باعتبار انه مدلول اللفظ وقد يوجد بهذا الاعتبار مشغلا بكونه معدوما مطلقا وهو
بهذا الاعتبار موجود في الذهن لا ما به المعدوم المطلق الذي فرض انه ليس يمكن الخبر عنه بوجه
باعتبار الاول وقد وقع عنه الاخبار باعتبار الثاني بانه لا يمكن الخبر عنه اذ اخذه باعتبار الاولى
وهذه الاجوبة المذكورة يمكن اجراؤها في دفع شبهة المجهول المطلق ايضا بعد التقرير ولهم وجوه اخرى
في حلها بعضها ضعيف وبعضها يرجع معناها الى ما اوردنا لا نورد ما لئلا يطول صر ابادة في الطالب
الاعتراض الثاني ما نقله في الحواشي المحصورة عن بعض معاصريه وهو ان الشيخ ذكر ان المعدوم المطلق
لا يخبر عنه بالايجاب ويرد عليه انه لا فرق بين الايجاب والسلب في امتناع الاخبار بهما عن المعدوم المطلق
نعم الفرق بينهما في ان صدق الايجاب يستدعي كون الموضوع موجودا ما مطلقا بخلاف صدق السلب
والكلام في نفس الاخبار صادقا كان او كاذبا فلا فائدة في التفصيل بينهما والجواب ان مطلوب
الشيخ في هذا المقام امتناع الاخبار عن المعدوم المطلق مطلقا سواء كان بطريق الايجاب
او بطريق السلب على التقدير صادقا كان الاخبار او كاذبا ولكن فصل بينهما الا

عتبار ان

عتبار ان الحقيقة هي انه لا ريب في عدم صحة الاخبار عن المعدوم المطلق بطريق الايجاب لان الايجاب
عبارة عن اثبات شيء لشيء وهو فرع وجود المثبت له وفي الاخبار السلبي ربما يتوهم صحته بناء على ما اشتهر
بينهم ان صحة سلب شيء عن شيء لا يتوقف على وجود الشيء المسلوب عنه فتوهم صحته عنه فلذلك حكم الشيخ
في الاخبار الايجابي بعدم الصحة وفي الخبر السلبي بين وجه عدم الصحة حتى يندفع التوهم المذكور
ثم انه اعترض في الحواشي المحصورة على ذلك ايضا بوجهين اما اولا فبانه ليس في العبارة
شيء يدل على انه في صحة الحكم بالسلب بل حاصل الكلام عدم الفرض واللازم ذكر انه اشار
الى امتناع الاخبار بالايجاب ثم نبه على ان الذي ترى من الاخبار بالسلب بالحقيقة اخبار
عن المعدوم المطلق بطريق السلب حتى يتوهم ما ذكره صاحب الحواشي بل انه مطلوب الشيخ بالكلية في النفي
من الاخبارين وان لم يحكم او لعدم صحة الاخبار عنه مطلقا اما ثانيا فلانه لو سلم ان الامر
على ما ادعاه او لو جعله حكم بعدم الفرق لعدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه وعدم الشعور
بان المخبر عنه هو الثاني بالذات دون الاول بل هو الاول وان الموضوع ههنا مراد به
الثاني وهو الفرد وهو المراد بالموضوع غالبا على ما اشتهر من ان المراد بالموضوع الافراد
وقد يراد به ما ذكر الموضوع في الذكر وهو العنوان وظاهر ان صحة الايجاب الذي من ضروريته
الاخبار عن ثبوت امر لعنوان الفرد ثبوت ذلك الفرد وصحة السلب الذي هو رفع
امر عن العنوان لا يستلزم ثبوت ذلك الفرد اصلا عدمه لصحة ذلك الفعلية الا لا خبر له
عن المخبر عنه بحسب انه العنوان وحيث سمع ان الموضوع مخبر عنه توهم انه العنوان
فيراد به وهم على ان هم مبني على سوء الفهم وهذا ايضا مردود لان هذا الفرق الذي

ذكر على تقدير صحته لا يلائم كلام الشيخ ولا ينفع في دفع الايراد عنه فان كلامه في ان الاخبار لما
كان واثنا لما يمكن عن شيء متحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا تحقق له ولا يمكن الاخبار عنه اما ايجابا فظاهر
واما سلبا فلكونه خبرا او خبر عن الشيء بل هو خبر يستلزم وجود المخبر عنه عند المخبر ولذا ورد عليه المعترض انه لا فرق
بين الاخبارين من حيث الخبرية فما على التفصيل بينهما مع ان كلامك في مطلق الخبر على ما يشعر به قولك
فلان يخبر واما يكون له وليس مراد المعترض انه لا فرق بينهما اصلا كيف وفي كلامه اشعار بالفرق
الذي ذكره صاحب الحواشي فظهر ان ارادة ان المعترض الحكم حيث يسمع هو وهم مبني على الغفلة عن ما صرح الاخرون
فالعكس السلب وايا ما قال في المتوسط على ذكر المعترض من ان الصواب في دفع الايراد ان يقال ليس كلام
الشيخ في مطلق الحكم بل الحكم الصادق كما يدل عليه قوله وكيف يوجب على المعدوم لانه صرح في
ان الايراد في ان المراد الحكم الصادق فاذا كان الكلام في الحكم الصادق فظاهر ان التفصيل
الذي ذكره الشيخ حسن لا غبار عليه ولكن كلام القوم في مطلق الحكم ولعله في مرادهم ليس اصل الشيخ لانه
لم الكلام في الحكم الصادق وتصحيحه ونسبه وقع الاشكال عنه لا انه الاصل والعمدة والمعهود به
ومع ذلك لعلم منه حال الكاذب ايضا بالمقايسة لان ما ذكر في الحكم السلبي الصادق جار في الكاذب
مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا بل في الحكم الايجابي الصادق ايضا فهذا التعميم الجواب في الحكم الايجابي
الصادق بوجهين فكون انه يخالف ما اذ اقتصر على بيان مطلق الحكم وجرى فيه التوجيه الذي ذكره
في الحكم السلبي او على هذا التعميم المفصل المذكور ولا يظهر جوابا بان الحكم الايجابي الصادق فغنيه نظر
اما اولا فلانا لا نم ان كلام الشيخ في الحكم الصادق بل في مطلق الخبر على ما يشعر به عموم قول
الشيخ لم يمكن عنه خبر البتة وقوله فلان يخبر واما يكون عن شيء متحقق في وما اورده من الدليل على

ان المراد

ان المراد انما الحكم الصادق من قول الشيخ الا الا عني قوله وكيف يوجب على المعدوم شيء فلا يدل على مطلوبه
ما هو بيان امر محض هو امتناع الاخبار الايجابي عن المعدوم المطلق على ما يشير اليه الاثبات التالي
واما ثانيا فلانه ان كان ما ذكره الشيخ في الحكم السلبي جاريا في الكاذب مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا
بل في الحكم الصادق ايضا فاي تخصيص كلامه بالحكم الصادق وما ذكره من التعليل غير مفيد فانه ان اراد
انه علم الجواب في الحكم الايجابي الصادق من قوله لان الخبر يكون دائما عن شيء متحقق في الذهن فهذا غير واقع فان
الاخبار مطلقا ايجابا كان او سلبا صادقا كان او كاذبا كذلك فان الاخبار بان وجه كان يستلزم وجود المخبر عنه
في ذهن المخبر وان اراد غير ذلك فليس بمعلوم وليس في كلام الشيخ ما يعلم منه ما ذكره واما ثالثا فلان
ما ذكره على تقدير صحته لا ينفع في دفع الايراد اذ على تقدير ان يكون الكلام في الحكم الصادق كان
معنى ان التفصيل انما الخبر فلان يخبر واما يكون عن شيء متحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا تحقق له
فلا يخبر عنه فان ان التفصيل الذي ذكره ولا يلائمه حاصل بين الاخبارين وحيث ما ذكرناه او لا في
وجه التفصيل وما سواه لا يجدي وكيف يوجب على المعدوم شيء ومعنى قوله ان المعدوم كيف
ان يوصف لشيء حاصل للمعدوم فلا فرق بين حاصل والموجود كانا حاصلا وان هذا الوصف
يوجب للمعدوم هذا ان شيء محض ما امتناع الاخبار الايجابي صادقا كان او كاذبا عن المعدوم
المطلق وكان ما ذكره او لا من ان الخبر يستلزم وجود المخبر عنه على ما هو الاعم امتناع الاخبار مطلقا
عن المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق كما اشار اليه بقوله فحصله الى نسبة الايجاب للتحقق من المعدوم
المطلق والنفي المحض وما شيء اصلا ولا يمكن ولا ذهنا بالنسبة اذ ايجاب الشيء على المعدوم
فلا اثبات محال له معناه ان هذا الشيء حاصل وثابت للمعدوم والحاصل والثابت

مرادف للوجود فيكون ان معنى ايجاب الشيء للمعدوم ان هذا الوصف موجود للمعدوم ووجود
الشيء لشيء فرع وجود المثبت له او يستلزمه بديهة وان لم يكن يشعر بالوجود الثابت كما هو المشهور
وقد فرض الموضوع معدوما مطلقا هذا خلف   بل نقول انه لا يخلو اما ان الوصف الذي حكم به للمعدوم
ويحكم عليه اما ان يكون موجودا وحاصلا للمعدوم اولا يكون موجودا حاصلا له فان كان موجودا وحاصلا
للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة
موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود هذا خلف وان
كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل
ان يكون موجودا لغيره نعم قد يكون الشيء موجودا لنفسه ولا يكون موجودا لشيء آخر فاما ان لم يكن الصفة
موجودة للمعدوم فيكون نفي الصفة عن المعدوم فانا ان لم يكن هذا الامر النفي للصفة عن المعدوم فاذا
نفي الصفة عن المعدوم كان يقال بهذا الكذب وجود الصفة له وهذا كله باطل   الجواب
عن حديث الاجمال الذي كرره الى ان حصل زيادة في توضيح المرام وتنقيح المقام تحقيقه
ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لان الوصف المخبر به عنه ان كان موجودا بنفسه خارجا من ذهن
او الى حوالة الموصوف موجود لا محالة وان كان معدوما مطلقا لم يكن ثبوته لغيره لان
ما لا تحقق له اصلا لا يمكن ثبوته لشيء اصلا ما قرره ان المراد من الشبهة على انه لا يمكن الاخبار الايجابي
عن المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فلا حاجة للمثبت فيما ذكره تارة بان وجود الصفة
للمعدوم وجود رابطي والكلام في ثبوت الموجود بهذا الوجه الذي لا يكون موجودا في نفسه
وتارة بان ثبوت الشيء للشيء لا يستلزم وجود الثابت فيجوز ان يكون الصفة معدومة

ويكون

ويكون مع هذا ثابتة للموصوف معللا بان اتصاف شيء بشيء لا يستلزم وجود الوصف فاما
ان يكون موجودا في طرف الاتصاف او في طرف ما وما الاول باطل في الاضافات الخارجية بل يلزم
الاضافات ونحوها لو كان ثبوت المحمول لازما للزوم التسلسل وكذا الثاني فيه خلل اذ الظاهر ان اتصاف
زيد بالعمى في الخارج لا دخل فيه لوجود العمى في ذهن عمرو او في المبادي العالية اذ لا يخلو اما ان يقال ان زيدا
متصف بالعمى في ذهن عمرو مثلا او انه ليس متصفا به بل ثبوته في ذهن عمرو شرط للاتصاف وبطلانه
الاول ضرورية وهو منزلة ان يقال زيد متصف بالسواد الذي في عمرو وبطلانه فحش واما الثاني
فهو وان لم يكن ضروريا بمنزلة الاول لكن كانه قريب من الضرورة مع انه لا مستند له اما الاول فبان
وجود الصفة اي وجه كان سواء كان وجودها في نفسها او وجودها الرابطي مستلزم لوجود الموصوف
بالضرورة والاتفاق ومع ذلك كيف يمكن ان ينكر لبداهة العقل السليم واما الثاني فقد مر سابقا ما فيها
وهو ان الاتصاف لما كان نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في طرف الاتصاف فالحكم
بوجود احد الطرفين دون الآخر في الطرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم وقوله لا يجوز ان يكون ثابتا
في طرف الاتصاف فالازم انه في الاضافات الخارجية بالامور الاضافية فيثبت وجود الصفة في الخارج
معناه كون الموصوف في نحو بحيث يحكم عليه العقل بانه موصوف بتلك الصفة مع ان الازم انه
كما مر مفصلا في الكتاب   ومع تقدير تسليم جواز اتصاف الشيء في طرف بما لا تحقق له فيه المراد
من ذلك جواز الاتصاف بما لا تحقق له اصلا بل المراد منه ان وجود شيء لغيره في نحو يعني كون
ذلك الغير متصفا به فيه لا يستلزم وجوده فيه بنفسه بما هو مطلقا لا يستلزم ذلك وكلام
الشيخ هنا في ان ما لا يكون موجودا في نفسه اصلا يستحيل ان يكون موجودا لشيء ولا يمكن

النزاع في هذا بل هو مكابرة   وانما يقال ان ان ما يعلم بالمعدوم فلان المعنى اذا حصل
في النفس فقط ولم يشر فيه الى الخارج كان المعلوم نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع
بين المتصور من جزئيه هو انه جائز في طباع هذا المعنى وقوع نسبة له معقولة الى خارج
وفي هذا الوقت فلا نسبة له فلا معلوم غيره يريد بيان كيفية تعلق العلم بالمعدوم ليندفع
ما يتوهم وروده من الشبهة المذكورة آنفا وتقريره كما قيل انه ليس ان العلم بالمعدوم
عبارة عن حصول معلومه في العقل وليس من ضروريات العلم ان يكون ذلك المعلوم امرا
الى واقع ثابت فيه بل قد يكون وقد لا يكون بل يحصل المعلوم نفس ما حصل في النفس فقط
من غير ان يكون صورة شيء واذا حكم عليه بشيء كان التصديق الواقع بين المتصور من جزئي
هذا التصديق غير المحكوم عليه والمحكوم به هو انه جائز في طباع هذا الحاصل وقوع نسبة له
معقولة الى خارج ان كان له خارج وان لم يكن له خارج فلا معلوم سواه جنساء كما هذا فاذا
اخبر عن المعدوم المطلق بانه لا يمكن ان يخبر عنه لا يراد ان هذا اخبار عن المعدوم المطلق كما يأتي بعد
وقد قيل الظاهر ان مراده هنا بالمعدوم المعدوم الخارجي بقرينة قوله وقوع نسبة معقولة له
الى الخارج وفي الوقت فلا نسبة له اذ هذا لا يناسب المعدوم المطلق كما لا يخفى وغرضه من
هذا الكلام بيان كيفية تعلق العلم بالمعدوم الخارجي وفيه نظر لان تخصيص المعدوم بالمعدوم
الخارجي لا يناسب ما سبق في كلام الشيخ حيث صرح بان المعدوم المطلق ايضا معلوم على انه متصور
في النفس فقط ولا يجوز ان يكون متصورا في النفس مثل الشيء متحقق في الواقع واورد
هذا القائل بعد ذلك الاشكال بانه اذا كان المعدوم المطلق متصورا في النفس فلا يكون معدوما

مطلقا

مطلقا واجاب عنه بما تكلف فان قلت ما يشير اليه الشيخ في هذا الفصل وكونه هنا لبيان ان مراده هنا
بالمعدوم المعدوم الخارجي لا المعدوم الخارجي لا المعدوم بما هو معدوم قلت الغرض منه بيان ان المعلوم نسبته
لا يستلزم النسبة في الخارج كما هو المتوهم ولا تعلق له ببيان كيفية تعلق العلم بالمعدوم   وعند
القوم الذين يرون هذا الرأي ان في جملة ما يخبر عنه ويعلم امورا لا نسبة لها في العلم ومن شاء ان يعرف
ما ذلك فليرجع الى ما هذوا به من اقاويلهم التي لا تستحق ان يشتغل بها اعلم ان القائلين بثبوت
المعدوم وتشتتهم في الخارج اعني المعتزلة ذهبوا الى ان المعدوم الممكن اعني الممتنع ليس بثابت
في الخارج وانه مع هذا معلوم ومخبر عنه فالوا انما المعدوم الممكن والممتنع ولابد من تعريف بيان
القسمين بالامكان والامتناع وثبوت حكم الامكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئية فهولا
جعلوا المخبر عنه اعم من الشيء المقسم الى الممكن الا الاخبار عن الممتنع الذي هو ليس بشيء وغيرهم ممن
اللغة فرد وكثيرة وحيلوا ضيافتهم جميلا فاعطاهم زيادا ان يقف عليها فليرجع الى كتب
الكلام فان الوقت اعز من ان يشتغل ببيان هذه الترهات وابطالها مع انه قد
بين فسادها وابطالها ولما كان صدور امثال هذه الاقاويل يستبعد من العاقل المميز
ما دام باقيا على عقله وشعوره نسب الشيخ اقوالهم الى الاذهان اشعارا بان ذلك لم يصدر منهم
الا عند زوال عقلهم وقد جعل هذا الكلام من الشيخ ايماء الى التوابع ولعل المراد بهم اولئك
وذكر المراد عليهم وتشنيعا لهم وتوضيحهم   وتوضيحا لان العلم والاخبار لا يستلزم الشيئية
كما ادعاه وحاصله ان هؤلاء لما قالوا بان الممتنع لا ثبوت ولا شيئية له فقد اقروا بان
العلم والاخبار لا يستلزم الشيئية فكيف يتمسك بها في اثبات شيئية المعدوم وبل

هو الاثبات فهو صريح في ان الشيخ يعتقد هذا الاصطلاح عن مشايخ الكلام   وانما وقع
اولئك فيما وقعوا فيه بسبب حسبانهم ان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس
وان كانت معدومة في الخارج فمعنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان بمعنى انها لا
انما وقعوا فيما وقعوا فيه من الغلط في ثبوت المعدوم في الخارج بسبب انكارهم للوجود الذهني
فانهم لما رادوا انه من الضروري القطعي انه لا بد ان يكون للمخبر عنه ثبوت ولا ثبوت الا
الثبوت الخارجي فلا بد وان يكون ثابتا فيه وليس بموجود فيه واما على القول بالوجود الذهني
والثبوت الظلي فلا حاجة الى التزام مثل ذلك الامر الشنيع اذ الاخبار يكون عن الامور
الثابتة في النفس وان كانت معدومة في الخارج وهذا القدر من الثبوت كاف في امكان
الاخبار ومعنى الاخبار عنها يكون ان لها نسبة ما الى الاعيان اي الخارج وتلك النسبة
هو انها وجدت فيه او سيوجد الى غير ذلك من المحمولات الثابتة لها في الاوقات
او الماضي من الزمان قال الشيخ المحقق قدس سره المراد بالاعيان ههنا نفس النسب
الصدقية المعقولة المتمثلة في لحاظ العقل لكن لا باعتبار معقوليتها متمثلة في لحاظ العقل
بل بحسب ما هي في حد نفسها صادقة في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص لحاظ العقل
سواء كان ذلك بحسب حال ثبوت في الاعيان الخارجية كالامر في العقود الخارجية
او في الاذهان كالامر في العقود الذهنية او في مطلق نفس الامر كما في العقود الحقيقية
وعلى هذا الاصطلاح الصاحب لفظ الاعيان في فصل امر العلم انتهى كلامه رحمه الله
اعلم انه قد صرح في الفتوحات بان المراد بالاعيان في تعريف الجوهر عين ذلك الجوهر
هو الماهية

هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع نفس الماهية المرسلة بحسب نفسها من حيث
هي هي مع قطع النظر عن خصوصيات الوجودات والتشخصات فمعنى قولهم الجوهر ماهية اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع انه ماهية حقها بحسب نفسها وفي حد ذاتها من حيث هي هي مع
قطع النظر عن خصوص الوجود والتشخص ان تكون قائمة لا في موضوع ولهذا قال ان لفظة
الاعيان جرت في فصل العلم من الكتاب بهذا المعنى المذكور اذا تقرر هذا في فصل كلامه في هذا المقام
ههنا ان قال الشيخ ومعنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان معناه ان هذه الامور الذهنية
المعدومة في الخارج لها بحسب نفس حقائقها المرسلة مع قطع النظر عن خصوصية الوجود الخارجي والذهني بل
عن مطلق الوجود النفس الامري نسبة من النسب في نفس الامر ايجابية كانت او سلبية ولا يخفى ان ارادة هذا
المعنى وان لفظة صحت من لفظ الاعيان المأخوذة في التعريف هو الاصح في هذا المقام او سوق
العبارات يأبى ذلك مع هذا التكلف الشديد الذي ذكرنا والعجب انه ذكره قدس سره مجملا ما حققناه
بعينه والتكلف لا يشعر ان يرتكب انما اذا كان عنده وجه   مثلا ان قلت
ان العامة فهمت كما حكمت كما التي في النفس مع القائمة التي في النفس بان هذا المعنى يصح
في معنى الامر معقولا وهو ايضا معقول وفي مستقبل ان يوصف معنى بانه معقول وهو
معقول الوجود وعلى هذا القياس الامر في الماضي فثبت ان المخبر عنه لا بد ان يكون موجودا
موجودا ما في النفس والاخبار بالحقيقة عن الموجود في النفس وبالعرض عن الموجود الخارجي هذا مثال
اورده لتوضيح المقام وخصص بالاخبار الاستقبالية المستقبلية والماضوية عن المعدومات
الحالية وقد افيد انه لعله وجه تخصيصه الكلام فهذه المعدومات التي نخبر عنها في الزمان

الماضي والاستقبال بالاخبار لظهور الامر فيها والتدرج في اثبات ان المعلوم والمخبر عنه لا يلزم
ان يكون له ثبوت في الخارج او في هذه الصورة التي فرضت يمكن ان لها ثبوت
في الحال وان كان له ثبوت في الجملة فلا بد من هذا وحمل المفتي على التصديق
به حتى يسهل عليها التصديق بعدم استلزام الثبوت مطلقا وقد افيد ايضا ان قوله وهو
معقول وفي مستقبل المعقول فيه اما مضاف او منون والا فلا يتقدر من وحمل الاضافة
وعلى تقدير التنوين وفي مستقبل اما منصوب بنزع الخافض ومجرور او مرفوع على البدلية
من معقول ووقع في بعض النسخ العبارة هكذا وهو معقول في مستقبل وليس لها
معنى محصل الا ان يتكلف ويجعل في بمعنى من بناء على ان حروف الصفات يقع بعضها
موقع بعض او يجعل للمعلوم ظرفية مجازية للعلم وقوله ان يوصف على وجه في معنى
الامر متعلق بيوصف لان الاتصاف في الوقت المستقبل لا يصح او الصحة في الحال
يصح وحاصل المعنى ان معنى القضية يكون ان القضية يصح ان يتصف بالوجود في الوقت
المستقبل فههنا معقولات ثلثة هي المعقول من القضية ومن الوقت المستقبل
ومن كون المعقول الاول يتصف في المعقول الثاني بالمعقول الثالث وهو
معقول الكون بالوجود وليس الا ان من القضية والاجمال المعنى المعقول منها
وصحة الحكم وامكانه انما هو بحسب هذا المعنى المعقول اذ لو لم يكن ذلك لما امكن
الحكم قطعا   وقد ظهر الآن ان الشيخ ممن يخالف المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم
والحاصل انها مع ذلك مشتركة في ان المعدوم يمكن ان يكون له ثبوت وان التحقيق ان
الحكم

الحاصل يمكن ان يكون معلوما وليس بموجود وقد يمكن صحة الشيء وليس سببا لا الموجود ولا المعدوم وان لفظ الذي
وما يرادفه غير ما يراد عليه الشيء لما عاد الشيخ الى ذكر المساواة بين الحاصل والشيء والموجود على انه ذكر لهذا
الحاصل الشيء ومحل حمل الموجود المخبر عنه ذم من الشيء مع ذكره في اخر كلامه وهو الحق بالحاصل
وقد تكلف بعضهم في جواب قول الشيخ ان قوما يقولون ان الحاصل يمكن صحة على الحاصل اشارة الى مذهب
المعتزلة فانه غير الحق بسبب العدم حيث قالوا ليحمل المعلوم شيئا وان كان معدوما وهو شيء وان لم يقولوا بثبوته
ويجعل قوله وان لفظ الذي وما يراد اشارة الى معتقد الاخرين وهو الفرق بين الشيء والذي
ومن مفهوم الشيء كان ذلك هو الحق بوقوع التكرار في كلام الشيخ اذ يعرف انه يتكلف
وان وقوع مثل هذه التكرارات في كلام الشيخ غير عزيز وهو لا يبالي بوقوعها كلا حرف به
المقالات في مواضع عديدة   فهؤلاء الذين اخرجهم الى الحيرة الحلية العزيز وقد اخذوا بالتميز بين
هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا لما حكي من اقوالهم الكاشفة وقد وقعت اقوالهم الكاذبة
ومن فساد ما صرح بان العاقل من هذه الاقوال ليس من جملة العقلاء المميزين وانهم اذا
كلفوا بان يفرقوا بين هذه الالفاظ اعني الموجود والشيء والحاصل والثابت ومما لها على ما هو
معتقد مسلم من صحة الظهور يمكنهم او لا يمكنهم ذلك وما وقع في الحواشي المنسوبة في تفسير قوله
اخرجهم الى الحيرة ان المراد بانهم ظهروا وخرجوا عن الجهة والظلمة التي وقعوا فيها فانهم
فيها كانوا مستورين محجوبين عن معهود من الناس ولا ظاهرين في الاناس فان الظاهر
انه عبارة عن معنى الكشف المناسب في هذا المقام قال في القاموس كشفه الكواشف اي فضحه
مع انه لا يلائم قوله وقد اخذوا بالتميز على ما افيد قال صدر المحققين قدس سره

واعلم ان ما حمله ما يعضون به هو ان يقال الاسم اذا كان الممكن معدوما فوجوده بل
هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت
له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة
العدم بالوجود فيكون موجودا معدوما وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له
فالماهية المعدومة يجب ان لا يصح لها انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وقد الزم عليه التعقيد
بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس الشيء وقد قالوا انها شيء ولهذا الامكان
ونفس الثابت للمعدوم وان قالوا انه منفي وكل منفي ممتنع عندهم فيكون الوجود الاخر
الممكن ممتنعا هف وثانيها ايضا ان يقال حال المعدوم الممكن بل هو موجود او ليس
بموجود ولا شك ان احدهما نفي والاخر اثبات ولا مخرج عنهما فان كان موجودا فقد حكم
وان كان ليس بموجود فهذا نفي فبعض الممكن صار منفيا وكان كل منفي عندهم ممتنعا فبعض
الممكن ممتنع وبطلانه ظاهر ثم من العجب ان الوجود عندهم مما يفيد الفاعل وهو ليس
بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد
ثبوته فانه كان ثابتا بامكانه في نفسه لان كل ممكن ثابت عندهم فما افاد الفاعل
للماهيات شيئا فيعطلوا العالم عن الصانع انتهى كلامه قدس سره وقيل عليه اما
اولا فلان قوله فوجوده بل هو ثابت او منفي ان اريد انه ثابت او منفي باعتباره في نفسه
فنختار انه ثابت لكن لا نم ان كل صفة ثابتة يجوز ان يوصف الشيء بها في عالم الثبوت
فان منعوا اتصاف الشيء بها فلا شبهة لان الشيئية ثابتة يجوز
ان

ان يوصف الشيء به في عالم الثبوت للماهية المعدومة والكلام في الصفة الثابتة في نفسها او نختار انه منفي قوله فيكون
وجود الممكن ممتنعا هف قلنا لم لا يجوز ان يكون نفس وجود الممكن ممتنعا فلا استحالة وان
اريد انه ثابتة للممكن يكون ممتنعا فغير لازم كما اخرنا وان اريد انه ثابت للمعدوم او ليس
بثابت له فنختار انه ليس بثابت له وبذلك لا يلزم كون وجود الممكن ممتنعا وهو ظاهر واما ثانيا
فلان قوله وان كان ليس بموجود فهذا نفي اه ظاهر الفساد اذ مجرد ذلك لا يلزم كون الشيء منفيا وهو اشتباه
عجيب واما ثالثا فلان قوله فما افاد الفاعل للماهيات شيئا غايته يلزم ما ذكر انه لا يفيد وجود الوجود ولا ثبوته
ولا يلزم منه ان لا يفيد للماهيات شيئا لجواز ان يفيد اتصاف الوجود كيف وعند القائلين بالجعل المركب
من الماهية ايضا كذلك فانه لا يفيد وجود المعلول ولا ثبوته بل وجود المعلول وكذا يجوز عند
القائلين بالجعل البسيط الذي هذا القائل معتقد ويقال يجوز ان يكون فعل الفاعل جعل الماهية فلم لا يجوز
ان يكون فعله جعل الوجود مع ان هذا القائل معتقد ان الفاعل يفيد جعل الوجود هذا قيل والجواب
اما عن الاول فبان الترديد في وجود الصفة بان المراد بل هو موجود في نفسه او للموصوف غير صحيح
بل وجود الصفة وثبوته في نفسه هو بعينه ثبوته ووجوده لموصوفه وكذا الصفة للشيء ووجوده
لا يكون ان يكون ثابتا في نفسه بدون وجوده لموصوفه فعلى تقدير ثبوت الوجود يثبت ذلك الممكن المعدوم
في عالم الثبوت لزم كون المعدوم في حالة العدم متصفا بالوجود فيكون معدوما موجودا وبهذا ظهر فساد
قوله هذا اشتباه لان الشيئية وكذا فساد قوله يجوز كون وجود الممكن ممتنعا في نفسه لان وجوده في
اذا كان ممتنعا يكون ثبوته للموصوف ممتنعا ايضا كما عرفت وكذا فساد قوله وان اريد ان ثبوته
للممكن يكون ممتنعا فغير لازم وكذا فساد قوله وان اريد انه ثابت للمعدوم او ليس ثابت له

واما عن الثاني فبان قوله المعدوم الممكن بل هو موجود او ليس بموجود في قوة قولنا الوجود بل هو ثابت للممكن
المعدوم او ليس بثابت على ما صرح به في البيان التوضيحي فعلى الاول يلزم المحال الذي ذكره من كون المعدوم
في حال العدم موجودا معدوما معا وعلى الثاني يلزم كون ما فرض ممكنا ممتنعا اذ قد عرفت انه ما ليس
بثابت هو ممتنع واذا كان الوجود ممتنعا يكون الممكن ممتنع الوجود فيلزم الانقلاب واما عن الثالث
فبان الوجود عندهم لما كان ثابتا بنفسه في الخارج بامكانه فلا يكون مجعولا للفاعل وهو غير
موجود فلا يكون للفاعل وجوده ايضا فلا يكون للفاعل تاثير فيهما اي الوجود فلا يمكن ان يقال ان الفاعل
افاد صفة الوجود اولا وافاده للشيء بالقياس الى ما هو واقع ثابت في الخارج بدون تاثير واما
عند الحكماء القائلين بالجعل البسيط فلا ثبوت للمجعول سواء كان الوجود او الماهية بحسب وجه
نفسه في الخارج فلا مانع من ان معاد الفاعل فقياس الوجوب على المعتزلة عليه بحسب معتقد الحكماء
مما لا يسوغ عند من له ادنى مسكة فيتحقق الان انه وان لم يسلم الوجود كما علمت بحسب وللمعقول
بالنسبة الى الحكمة فانه معنى متفق فيه على التقدم والتاخير والاول الحكم في الماهية التي هي الجوهر
ثم الحكم بما لعله يريد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات لا كاشتراك الجنس بين
الانواع بل كاشتراك العرض الخارج اللازم بين معروضاته اما انه معنى مشترك بين الموجودات
فكانه قريب من الاوليات قال الشيخ في الفصل الاول من المقالة الثانية من الفن الثاني من
فنون المنطق من الشفاء من شنع ان يقال ان للموجود معنى واحدا فاذا بين العرب فقد فاق القطر وحصر
اذ قال ان الذي على اختلاف بين العرب في معنى الموجود ان الجوهر موجود بذاته والعرض موجود بغيره
وان الجوهر موجود لا في محل والجوهر والعرض كلاهما في وجوده الى جوهر هذه شركة بين الشيئين
في شرو حه

في شروحه وهو لفظ الموضوع في لغة ذلك بانه بذاته لغيره وانه يحتاج في محل فهذا الموجود مستعمل في كل ما يقع
بجميع في العرض والجوهر ثم قال من يعتقد هذا منع جامع ان الم ليل في جانب جامع فكيف فارق احدهما الاخر بل لكل
واحد منهما معنى غير معنى الاخر واحدهما بذاته والاخر لغيره فاليس يستحيل ان يكون بين الوجودين معنيان احدهما بذاته
والاخر لغيره وانهما في ذلك في حاجته بين ذاته للذات يقال انه حيث له المعنى الذي بذاته غير من حيث له المعنى الاخر
الذي لغيره وهم لم يسلكوا في هذا الموضع هذا السلوك ولا انهم احتاجوا ان يعبروا في هذا الموضع ولكنهم ان يدلوا على المعنيين
المختلفين الثابتة لشيء غير الوجود وانهم لا يمكنهم ان يسلكوا معنى يدل عليه بالوجود في حد هذا هو غير المعنى الذي يدل
عليه بالوجود في الاخر حيث يعود ويضعوا الى احدهما خارج بذاته والى الاخر لغيره بل الحق هو ان الاشياء
يشرك في الشيء والوجود معنى ومحصله انه ان من يعرض نفسه لا يمكن ان يكون له بيان ومن ينكره
فهو يغلط نفسه بازالة الحكم عن الغرض الاخر ولولا انه ما صح قولنا ان الشيء لا يخرج عن طرفي النقيض فان كان
واحد من طرفي النقيض كان يكن شيئا كثيرا ولم يكن بالحقيقة طرفا واحدا بل الوجود في كل منهما معنى واحد في المعدوم
اشهر وحاصله على هذا انا نجد من المناسبة بين موجود وموجود لا نجده بين موجود ومعدوم فلولا ان معنى الوجود مشترك
بين الوجود والموجود بل مجرد الاشتراك لفظا الوجود لم يكن بين الموجودات لفا بالحقيقة لهذا الموجود لم نر فرق
بين الموجود والمعدوم وبين الموجود والوجود في عدم المناسبة ولكن نجد المناسبة بين موجود وموجود فلا يكون
هذا الحكم الوجود مشتركا معنى مشتبها ومن الاستعارات الشبيهة بالبرهان في هذا المقام ان رجلا لو
ذكر شعرا وجعل قافية جميع مصاريعه لفظ العين لم يحكم احد بتكرار القافية بخلاف ما جعل القافية
لفظ الوجود فانه يحكم كل احد بتكرار القافية وليس هذا الا لان الوجود معنى واحد والعين
ليس كذلك بل له معان متعددة وكل ما يقال في هذا المقام فهو من قبيل التنبيه على امر بديهي اولا

مجال للاراء والمناقشة عليه كما وقع لبعضهم واما انه ليس اشتراكه بين الموجودات اشتراك المعنى الجنسي بين انواعه
فلان قوله على ما تحته قول بالتشكيك لا قول بالتواطؤ وذلك لانه في البعض اولى واقدم منه في البعض ليس كذلك
كالواجب والممكن وفي الممكن ايضا كذلك فانه في بعضها اقدم بحسب الذات والتحقق واحرى من البعض كالعلة والمعلول
والجوهر والعارض والقار وغير القار بالنسبة الى المعلول والعرض والمادي وغير القار وكل ما كان قوله على اشياء
بالتشكيك فليس بجنس لها وهذا حاصل ما افاده الشيخ في الفصل المذكور واعلم ان بناء ما ذكره
على امتناع كون الشئ مقولا بالتشكيك ليس ذلك امرا معتبرا بل ادعى الرواقيون [illegible] وليس
للناقض على ما يعرفون [illegible] كما يظهر عند الرجوع الى المشكك بل الحق في الاستدلال على كون
الوجود ليس معنى جنسيا ما اورده صاحب المباحث حيث قال الوجود لو كان جنسا لزم ان يكون الفصل
المقسم للجنس مقوما وذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرر حقيقته وتقويم معناه بل في
تحصيل وجوده وذلك انما يتصور فيما ليس معناه وحقيقته عين الوجود واما الذي حقيقة معناه
نفس الوجود فلو كان جنسا لاحتاج الى فصل مقسم ثم الفصل المقسم يحصل وجود الجنس فاذا كان
الوجود نفس معناه كان الفصل مقررا لمعناه ومقوما لماهيته فيلزم كون المقسم مقوما هف واعلم
ان بناء هذا الاستدلال على كون الوجود حقيقة موجودة وان موجوديته عبارة عن نفسه لا لكونه متحققا
بوجود اخر والا لزم [illegible] والاخر هو نفس [illegible] ولكان فما
قيل عليه من ان ليس حاجة الجنس الى الفصل المقسم الا في الموجودية فغاية الامر على تقدير كون
الوجود جنسا احتياجه الى الفصل المقسم في الموجودية ولا يلزم منه احتياجه اليه في تقوم
حقيقته التي هي الوجود وهو ظاهر مدفوع ثم قال قدس سره ويمكن بهذا البيان ان يظهر كون الوجود

[illegible]

نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل في انها ليست الا في
تحصيل الوجود لا في تقرر الماهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود كما ليس
بجنس ليس بنوع ايضا ونقل الشيخ في الفصل المذكور عن قاطيغورياس احتجاجا عن بعضهم
على نفي جنسية الوجود بانه لو كان جنسا لكان فصله اما موجودا او غير موجود فعلى الثاني لزم تقوم الموجود
بما ليس بموجود وعلى الاول [illegible] الفصل نوعا لما هو فصل له او يحمل عليه الجنس
فيحتاج الى فصل اخر وهكذا او يخطئ الرازي اجراه في نفي جنسية الجوهر بانه لو كان جنسا ففصله اما
جوهر فالكلام فيه واما عرض فيتقوم الجوهر بالعرض ثم اجاب الشيخ عنه بما معناه ان فصل
الوجود موجود ولا يلزم انه [illegible] صدق الوجود عليه صدق العرض العام [illegible] وتمسك بجواب
على الرازي [illegible] قال صدر المحققين قدس سره اعلم ان المشائين اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم على
الهيولى بالطبع او كل واحد من الهيولى والصورة المتقدمة بالطبع او بالعلية على الجسم فليس
مرادهم من هذا ان حقيقة شيء من هذه الامور متقدمة على حقيقة الاخر [illegible] العقل
والهيولى على الجسم [illegible] متقدم ومتاخر والمراد ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا او جسم
[illegible] وجه [illegible] ذلك ان المتقدم والمتاخر في معنى ما [illegible] ان احدهما
ان يكون بنفس ذلك المعنى [illegible] ما به المتقدم هو بعينه المعنى الذي يقع فيه المتقدم وكذا المتاخر
بنفس ذلك المعنى الذي فيه التاخر كالمتقدم والمتاخر الزمانيين فان [illegible] اجزاء الزمان
فانها بنفس الزمان [illegible] ان لم يكن كذلك بل [illegible] المعنى الذي به المتقدم غير المعنى
الذي فيه المتقدم وكذا فيه التاخر كتقدم [illegible] الذي هو الباعث على [illegible] الذي هو [illegible] الا ان

كتقدم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فان ما به التقدم والتاخر في الاول ليس معنى الذي المقول
عليهما بالتساوي بل معنى اخر هو الزمان وفي الثاني ليس معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية
بل [illegible] فان ما فيه التقدم [illegible] ما به التقدم في غير الوجود انما يكون بواسطة الوجود واما في الوجود
فان من جهة التشخص نفسه لا بسبب شئ اخر [illegible] ان بعض الاجسام متقدم على البعض لا
في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود [illegible] ان العلة متقدمة على المعلول في معناه
[illegible] متقدم على [illegible] في الوجود [illegible] وكذا لتقدم الاثنين على الثلاثة فان لم
يعتبر الوجود فلا تقدم ولا تاخر فالمتقدم والمتاخر والكمال والنقص والشدة والضعف
في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر اخر وفي الماهيات بواسطة وجودها لا
بانفسها [illegible] ومن ها هنا [illegible] البرهان على ان الوجود [illegible] حقيقة عينية وليس
~~الوجود هو المفهوم العام~~ مجرد هذا المفهوم العام المنتزع بل له افراد هي اصول الحقائق
مع اشتراكها في معنى واحد [illegible] وقد علمه [illegible] فانه لا يمكن [illegible] المتقدم والمتاخر
في ما هو جزء انها الزمان بنفس الزمان وفي الزمان بين المتقدم والمتاخر فيها في الوجود
[illegible] التقدم [illegible] في الوجود الذي يكون في المتقدم بالعلية والطبع
الا ان ما به المتقدم والمتاخر لبعض اجزاء الزمان [illegible] امر اخر ولبعض غيرها
بسبب الزمان ولكن ليس تقدم الاب على الابن في الزمان بل في الوجود على النحو المذكور
والفرق بين تقدمه بهذا الاعتبار وتقدم جزء الزمان [illegible] ان اجزاء الزمان
بعضها التقدم بسبب ذاتها وغيرها بعرضه بسبب الزمان واما ثانيا فانه لا يلزم

[illegible]

من كون تقدم العلة على المعلول [illegible] عن جانب الوجود ان يكون للوجودات هويات وافراد حقيقية [illegible] لا يجوز ان يكون
الوجود امرا اعتباريا وكان التقدم والتاخر الذي يكون بين العلة والمعلول [illegible] باعتبار هذا المعنى اي [illegible]
ان العلة توجد اولا ثم يوجد المعلول [illegible] في [illegible] او [illegible] الا [illegible] ليس [illegible] ولا [illegible]
المذكور [illegible] الوجود [illegible] البرهان [illegible] الكلام وفيه نظر [illegible] اولا فلان [illegible]
لا [illegible] ان يكون الزمان ما به التقدم وما فيه في تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض [illegible] ذلك
[illegible] على تقدير ان يكون الزمان ما فيه التقدم في تقدم بعض الاجزاء من الزمان على البعض يلزم ان يكون
زمان [illegible] الزمان فيه المتقدم والمتاخر [illegible] التقدم والمتاخر [illegible] لان المراد [illegible] فيه التقدم والمتاخر
ما يكون [illegible] بالمتقدم والمتاخر ولما كان تقدم المتقدم وتاخر المتاخر من الزمان بنفس ذاتها فيكون
ما فيه التقدم بعينه ما به المتقدم لا زمان اخر ليلزم ان يكون للزمان زمان بخلاف المتقدم والمتاخر [illegible] زمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] الى زمان يكون [illegible] تقدم احدهما على الاخر كالاب على الابن فان ما فيه التقدم
والتاخر [illegible] والابن وما به المتقدم والمتاخر الزمان فيتحقق ما فيه التقدم على ما به التقدم واما اجزاء
الزمان فان المتقدم والمتاخر [illegible] لما كان [illegible] اجزاء الزمان وما به المتقدم والمتاخر [illegible] نفس زمان
[illegible] للزمان [illegible] التسلسل [illegible] ما فيه التقدم على ما به التقدم ولو سلم ان ما فيه
التقدم في اجزاء الزمان [illegible] تقدم الاب على الابن [illegible] الذي [illegible] ما فيه التقدم من تقدم
اجزاء الزمان بعضها على البعض [illegible] ان يكون [illegible] الزمان وحقيقته او يكون امرا [illegible]
متحققا في الخارج [illegible] الماهية [illegible] فعلى الاول يلزم ان يكون ما فيه التقدم بعينه هو ما به التقدم
فان [illegible] على هذا التقدير [illegible] الماهية الزمانية [illegible] وحكم [illegible] التقدم والتاخر في الماهية [illegible]

التقدم والتأخر اولاً فانما من جهة ان هذا الجزء جزء الزمان وحقيقته ذلك الجزء منه وثانياً وبالعرض فانما من
وجوه ما صح ان يقال فيه التقدم هو بعينه ما به التقدم وعلى الثالث ان ذلك لا يلزم ذلك وهو ظاهر فانه على ما
تقرر يكون الزمان عبارة عن نحو الوجود المتجدد في الاعيان ولو سلم انه على تقدير كون الوجود ما فيه التقدم
في تقدم اجزاء الزمان لا يلزم كون شيء واحد ما فيه التقدم وما به التقدم لكن مع صحة ذلك فمعنى كون الوجود ما فيه
التقدم في غير التقدم الذي ينقسم الى العلي والطبعي وما عداهما فمعنى كون الوجود ما فيه التقدم في
هذا التقدم غير معنى كون الوجود ما فيه التقدم في التقدم بالعلية غير مسموع حتى يبان واما في الثاني ثابت
فلان من يقول من ان تقدم العلة على المعلول بالوجود يسلم كون الوجود ذا حقيقة على ان لا تشكيك في الماهيات
بالاقدمية وانه تقدم الماهية العلة على ماهية المعلول وحينئذ فلا يكون الوجود ذا حقيقة
والالزم التشكيك بالاقدمية في الماهيات وذلك لان تقدم العلة على المعلول لو كان بالوجود ويكون
الوجود هو المعتبر لكان تقدمه فرع تقدم الماهية التي شرع منها الوجود على ما تقرر في موضعه من المحصلا
وذلك فرع تأخر ماهية المعلول التي شرع منها المجعول وقد تقرر عندهم نفي التشكيك بالاقدمية
عن الماهيات حتى ادعى بعض المتأخرين ان ذلك ضروري فطري فظهر ان ما ذكر هذا القائل متفرع ثم قال
صدر المحققين قدس سره والعجب ان بعض اجلة المتأخرين ان الوجود عنده امر انتزاعي لعدده بنفس الماهية
اليه الامور من الاضافيات وان المجعول عنده وكذا الجاعل هو الماهية دون الوجود على انه
نفي التشكيك بالاقدمية عن الماهيات وذهل عن انه يلزم عليه الشرح فيما اذا كان جوهر سببا لجوهر
آخر كالعقل للعقول والصورة للمادة انتهى قال قلت لانه فاته ان الحكم بان الجاعلية
والمجعولية منفس الماهيات وهي نفي التشكيك بالاقدمية عن الماهيات ولهذا على تقدير
كون العلة

كون العلة والمعلول من حقيقة جوهرية يمتنع وجوده ومع وجوده واما اذا كانت حقيقة العلة كالعقل مثلا مخالفة لحقيقة
المعلول كالصورة مثلا تمام الذات فلا ورود لهذا النقض وقد مضى ما ذكرنا ويمكن ان يجاب بان حيث العقل والصورة
فلابد من صدق المهية لتمام الذات ولا يمكن عليه ان هذا النقض غير وارد في موضعه في موقعه اذ في هذا
التشكيك بالاقدمية في الماهيات معناه ان صدق بعض الماهيات على افراده ما ليس بعقله اصدقه على البعض الآخر
وفي ذلك [illegible] في كل جوهر مثلاً سببا لجوهر آخر اذ غاية ما يلزم منه ان تكون موجودية متقدمة على موجودية
متقدمة على موجودية وظاهر انه ليس منافيا لما ذكرنا وكذا الآتي في ذلك كون الجاعل نفس الماهية اذ ذلك
البعض مع كون الجاعل متحققا اولا وبالذات بنفس الماهية على ان ان يقال ان التقدم والتأخر باعتبار
المجعولية اي مجعولية العلة اذ موجودية متقدمة على مجعولية المعلول من دون اعتبار الوجود فيه فردوده مجال
بانه عرف [illegible] ان تقدم جوهر بالموجبية التي هي عبارة عن كون الماهية هي بعد الوجود الصدري على
جوهر آخر فرع تقدمه [illegible] لان الامر الاعتباري على ما تقرر عند هذا البعض تقدمه [illegible] ولعدده وحده
بنفس ما يضاف اليه من الماهيات كسائر الاضافيات فلا ينفع ما ذكره هذا القائل في دفع النقض الذي اورده
صدر المحققين على ذلك البعض فافهم وقد طال اشباع الكلام في هذا المقام وان لم يكن في كلام الشيخ لعرض له
تحقيقاً للمرام والله الموفق   واذ هو معنى واحد على النحو الذي اومأنا اليه فحقيقته عوارض كقضية
كما قاله سيبا قبل وانه لا يكون لمعلم واحد [illegible] ان الجميع ما هو حقي على واحد قال صدر المحققين
قدس سره هذا هو الذي اشار اليه في عنوان الفصل فانه اذا ثبت وتبين ان الوجود حقيقة واحدة مشتركة
بين جميع الاشياء ومع صرفه واشتراكه بين الكل لم يختلف بالذات بحسب الوجوب والامكان والتقدم
والتأخر والكمال والنقص فلاجرم ههنا ثم يمكن ان يعرف احواله واحوال اقسامه الذاتية وكما

ان هذا الموضوع امر شامل لجميع الاشياء وفيه ما هو مبدأ لجميع الاشياء فالعلم الباحث عن احواله كي لم كليا
محيطا بجميع العلوم مثلاً فيما فيه ايضا مبادئ العلوم فافهم جداً انتهى واراد بقوله كما ان الجميع ما هو حقي
جميع ما هو منسوب الى الصحة اي الامور التي تتعلق بالصحة واراد بذلك العلم الواحد الطب   وقد
يعسر علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف الحقيقي ايضا بل بوجه العلامة وجميع ما قيل
في تعريف هذه مما يحكى عن الاولين قد يكاد يقتضي دورا وذلك لانهم على ما جرى الى حرفون المنطق
اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما الضروري واما المحال لا وجه لهم غير ذلك واذا ارادوا ان
يحدوا الضروري اخذوا في حده اما الممكن واما المحال واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا في حده
اما الضروري واما الممكن مثلا اذا حدوا الممكن قالوا مرة انه غير الضروري او انه المعدوم في الحال الذي
ليس بموجود في وقت من المستقبل بمحال ثم ان احتاجوا الى ان يحدوا الضروري قالوا اما انه
الذي لا يمكن ان يفرض معدوما او انه الذي اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا فقد اخذوا الممكن تارة
في حده والمحال اخرى واما الممكن فقد كان اخذ في حده اما الضروري بان يقولوا ان المحال
هو الضروري العدم واما الممكن بان يقولوا انه الذي لا يمكن ان يوجد ولفظ وجه يدخل [illegible] ضرب
من بيان لم ان المحال من ان الممتنع هو الذي لا يمكن ان يكون او هو الذي يجب ان لا يكون والواجب
هو الذي هو ممتنع [illegible] ان لا يكون ليس بممكن ان لا يكون والممكن هو الذي ليس بممتنع ان
يكون وان لا يكون او الذي ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما تراه دور ظاهر
معناه دقيق   وقد كشف الحال في ذلك فيما مرّ لك هذا ولا طيب هذه لفظه ثم ان
موضوعه لكتاب المنطق وهو الباب الذي يتبين فيه كيفية تركب الاقيسة [illegible] حتى يصير قياسا منتجا
مفيدا لعلم آخر

مفيدا لعلم آخر وقد ذكر الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الاولى [illegible] حال الجهات الثلث اعني الضرورة
والامكان والامتناع وبين ان كل واحد منها ليس فيه حد [illegible] بيّنه الرسم [illegible] فلعله
كان في [illegible] ان كشف الحال في ذلك [illegible] ثم [illegible] عن عدم ايراد ذلك هناك فذكر انه
من كشف الحال في ذلك هناك   على ان اولى هذه الثلاثة بان يتصور اولا هو الواجب وذلك
لان الواجب يدل على تأكد الوجود والوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه
ما بالوجود [illegible] قال صدر المحققين ليس هذه المفهومات الثلاثة بيّنة كلها ولكن تعريف شيء منها وان كان
[illegible] فباخذ بعضها بالقياس لكن معلوم الواجب يعرف من مفهوم الآخرين اعني الامكان والامتناع
وذلك لان الوجوب تأكد الوجود والامتناع تأكد العدم والامكان لا تأكد شيء منهما والوجود يعرف من العدم لانه يعرف
لذاته والعدم يعرف به فكأنه عرف من حال العدم [illegible] الواجب يعرف من حال العدم.   ومن
[illegible] الاشياء يصح ان يبطل قول من يقول ان المعدوم شيء لانه ادل شيء مخبر عنه بالوجوه وذلك
ان المعدوم اذا [illegible] يجب ان يكون شيء [illegible] كان [illegible] ليس هو لانه
ليس الذي كان معدوما في حال العدم كان بذاته غير ذلك [illegible] المعدوم موجودا على النحو الذي اومأنا
اليه فيما سلف [illegible] ان الثبوت [illegible] الوجود والعدم النفي وان المعدوم
في الخارج ليس بشيء وثابت في الخارج [illegible] انه يكون غير الموجود بوجه ما [illegible] الاخبار عن المعدوم المطلق
بما هو معدوم مطلق يصح ان يبطل قول من يقول ان المعدوم [illegible] لانه [illegible] قولنا المعدوم [illegible] ادل شيء مخبر
عنه [illegible] المعدوم بالوجه [illegible] حتى ان الاخبار عن شيء [illegible] بوجه [illegible] ما
انه معدوم [illegible] بان [illegible] الاخبار عن شيء [illegible] بوجه ما [illegible] ووجهه

فيمكن ان يكون الشيء الذي عدم ذاته وهويته في الخارج مخبرا عنه بانه سيوجد في الخارج باعتبار وجوده الذهني وليس
في هذا الحذو ريح يحال الاخبار عنه بانه يعاد ولا يوجب خلاف المفروض قلت القائلون بان المعدوم
يعاد لا يقولون بالوجه الذهني بل الاخبار عنه بل هم يحصرون في الخارج لكنهم ربما يقولون بثبوت المعدومات
فيه بناء على انهم يحكمون بثبوت عدم المعدوم الخاص كما مر سابقا وقد بينا ايضا بطلان مذهبهم
فلا يمكن لهم ان يقولوا بذلك غاية ما في الباب ان يكون هذا الوجه الزاميا فان قلت فعلى ما ذكرت
لا يمكن الاخبار عنه بامتناع الاعادة ايضا لان هذا ايضا اخبار عنه وهو مستلزم للوجود قلت قد مر انفا في
جواب النقض عن شبهة المعدوم المطلق ما يندفع به هذا الايراد فتذكر   ودليل وجه حكم الحكماء بامتناع
اعادة المعدوم تقريره انه اذا اعيد المعدوم فمن الجائز ان يفرض مثله موجودا ابتداء بدلا عنه ومن البين انه
يجب ان يكون فرق بين المعاد وبين المبتدأ فان كان الفرق بان المبتدأ ليس هو الذي عدم ثم وجد
المعدوم في حال العدم ليس هو حتى صار المعدوم موجودا اذ صار متميزا عن غيره وكونه متميزا عن الغير
صفة وجودية ثابتة وكل ما يتصف بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا على ما سبق انفا ان المعدوم
المطلق لا يمكن ان يتصف بالصفة لان وجود الصفة يستلزم وجود الموصوف فاذن ما فرض
انه معدوم لم يكن معدوما بل موجودا هذا خلف ويحتمل ان يكون قال الشيخ لانه اول شيء يخبر عنه
بالمحال اولا وعلى ان المعدوم يحكم عليه لا محالة بان يكون قوله وذلك لان المعدوم واذا اعيد بعينه يلزم
كون المعدوم مخبرا عنه تقريره ان قولنا المعدوم يعاد اول شيء يخبر عنه المعدوم بالوجود وذلك لان المعدوم
اذا اعيد وفرض مثله بدلا عنه يجب الفرق بين هذا المبتدأ وهذا المعاد فرق في الحقيقة ونفس الامر
مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض فان كان الفرق انما هو بان احدهما هو الذي عدم
ثم وجد دون الاخر

ثم وجد دون الاخر ليس كذلك بل وجد الان ابتداء فقد صار المعدوم في حال العدم متميزا عن غيره واثبت
له الصفة الوجودية واخبر عنه بالوجود على ما سبق ومنهم من حمل قوله لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود
الى قوله وعلى ان المعدوم يحكم وجها اخر حمل قوله وذلك لان المعدوم الى تعليل قوله اول شيء يخبر عنه بالوجود
ولكن قرر هذا وجها اخر بان قال مراده ان المعدوم لا يعاد لانه اول ما يلزم منه ان يخبر عن المعدوم بالوجود
ويحكم عليه بما يلزم من النقل في اعادة المعدوم ان يكون المعدوم موجودا وحاصله انه يلزم كون المعدوم
موجودا وهو محال بديهة وذلك لان المعدوم اذا اعيد فالحكم عليه بانه هو المعاد والحكم على الشيء
الذي فرض انه يكون مثله وجد ابتداء بانه ليس هو بل موجود مستانف لا يمكن بديهة الا من جهة
ان يقال ان المعاد هو الذي كان عدم واستمر ثبوته في حال العدم الى هذا الان ثم وجد وليس
المستانف كذلك بل هو وجد ابتداء وهذا مستلزم لوجود المعدوم لان استمرار ثبوته في حال
العدم هو استمرار الوجود لما بين انه لا فرق بين الثبوت والوجود وبالجملة الحكم بان موجودا هو
الذي كان موجودا وقتا ما وعدم لا يصح الا باستمرار ثبوت له في حال العدم الى وقت الوجود الثاني
حتى يصح ذلك الحكم والا والبديهة حاكمة بان بعد بطلان الذات وارتفاع الثبوت بالكلية لا يمكن
نسبته الى ما في الاول بالكلية وليس الا موجودا مستانفا حكمه حكم سائر الموجودات المستانفة
غاية الامر ان يكون مثاله مثل شبيهها ومثالا ونحو ذلك واما انه هو بعينه فمن المعلوم انه لو جاز
بقاء ثبوت في الجملة وان ارتفع الوجود لكان للحكم بهذا الحكم وليس ملتبس ولا يخفى ان الثبوت
الذهني ليس بكاف في المرام بل لا بد من استمرار الثبوت الخارجي كما يشهد به الوجدان اشهر
وما ذكرناه اظهر واطباقه على المتن اكثر وصدق المحقق قدس سره حسب كثير قال الشيخ لانه اول

شيء ولعلك تنبهت وقوله وذلك لان المعدوم ولعلك تنبهت وقرر الاول بان المعاد على الوجود
كالمستانف فيلزم من اتصاف المعدوم بكونه بعينه اتصافه بالصفة الوجودية بل بالوجود وقد سبق
ان المعدوم لا يوصف بالصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا عن ان يوصف
بالصفة وجودية فيكون بنفس الوجود ولا يخفى ضعفه ويرد عليه ايضا ان حاصل الكلام ان اعادة المعدوم تستلزم
المحال باتصاف المعدوم بالصفة الوجودية بل بالوجود لان الاعادة التي هي ضرب من الوجود اي الوجود
المعاد انما يوصف به الموجود المعاد لا المعدوم نعم يحكم على المعدوم حال العدم انه يجوز ان يوجد
او يوجد في الثاني الحال وهذا الحكم ان لم يصح لم يكن وقد صرح الشيخ بجوازه وان صحة وتقرر
الثاني بانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض
المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان وجوده لكان من قبيل الصفات الممكنة واللازم
باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض فلو كان الفرق
بان احدهما المستانف هو الذي كان معدوما والمثل الاخر ليس الذي كان معدوما يرجع الى ان هذا في حال
العدم كان غير ذلك حتى صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه كما سبق ولا يخفى انه غير منطبق على المتن
وهو مسلم لان الشيخ فرض وجود المثل المخصص على ان مغايرتهما حال الظهور مما لا يمكن ان
يخبر عن المعدوم المفروض بها ثم قال قدس سره ويرد على هذا الدليل لو جاز احدهما
ان عدم التمييز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين فيلزم الخلاف على تسليم
الاستحالة اذ ربما يلتبس عند العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز في
شخصين متماثلين ابتداء ما يجاب به عن هذا لزوم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق له بالبحث على
المعدوم

المعدوم ثم اجاب عن الاول بان التميز بين الشيئين بحسب نفس الامر لا يخلو عن الاختلاف اما في الماهية واما في العوارض
المشخصة فاذا لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين حسب ما اخذه المطلوب في بيان انه لان الكلام في انه مع
تجويز الاعادة للشيء وفرض مثله معدوم يكونا شيئين لعدم ما يتميز منهما مع ان احدهما معاد والاخر مستانف وعن الثاني
بان فرض المثلين حسب الشيخ حيث كان رفعا للاشتباه في الواقع لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الاشتباه في الواقع
للاعادة بين وعن ما حمل الاول فان الماهية بالعوارض المشخصة فلم ليس المتميز بين الشيئين في نفس الامر لا يخلو عن الاختلاف
اما في الماهية واما في العوارض المشخصة لكن تقول كيف يمكن ان يفرض مع المعاد ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة
او هو فرض امر محال وهو لحصيله ان يفرض مع زيد ما يماثله ويباينه في المشخص ايضا فالمحال اللازم
على هذا التقدير فرض ذلك المحال لا فرض الاعادة وهو ظاهر وان كان ما ساواه فلا يلزم ارتفاع الاشتباه في الواقع ويعلم
انه لولا ان كلام الشيخ في التعليقات صريح في ان كلامه مراده بالمثل ما شاركه في الماهية وجميع العوارض المشخصة
لامكن دفع هذا الايراد عن كلامه بان مراده بالمثل المشارك في الماهية دون العوارض المشخصة وانه يجب ان يكون بين المعاد
ومثله فرق في الواقع ونفس الامر سواء كان بان احدهما هو الذي عدم ثم وجد والاخر ليس كذلك او كان بامر
غير ذلك وحصل الامتياز بينه وبين مثله المستلزم للحجة على ما سبق ولكن كلامه في التعليقات ما يتفق مع التوجيه
وبما يشهد الاوهم صريح في ان المراد بالمثل المثل اللغوي ولا يخفى انه يرد على الشيخ بجميع التوجيهات بناء
على هذا ان فرض مثله لمعاد بحيث يكون مغايرا الرابع ومشاركا في العوارض المشخصة مستحيل فكيف يتم الكلام
واما المثل في خيال جوازه وجه   ومستند امكانه بحسب الوجه مغاير مسلم فلا نسلم الاشتباه في الواقع
بحيث فرض الاعادة ولان يجب ان يضع الاعادة ويحقق الاشتباه الواقعي في الذهن متماثلين فالحكم بكونهما متماثلين
مع الحكم بكون الصنع الاعادة يحقق للاشتباه الواقعي متنافيان ولانه لو سلم ان عند صنع الاعادة يلزم تحقق الاشتباه

[illegible]

ان المعدوم الذي [illegible] وحالة صيرورته موجودا [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لما ذكر ان معنى الوجوب والشبهة الاتية هنا اعرف كثيرا وقصورا ووجدنا اوثق راي ان المفهوم لعدها
عرف ولا اقدم من الضروري واللاضروري فان نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسب الى العدم
كان امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فلا احواص
كان منها بحسب المعنى والمفهوم لان التحديد والتعريف الذاتية لا تتم الا بالاولية للموضوع وهي كالاعلى الادلى
الذاتية فقسم الاقسام فينبغي تعقد بهما كذا افاد صدر المحققين قدس سره وقال الفاضل الحلبي انه لما ذكر
الشيخ كون مفهوم الواجب الوجود والامكان والامتناع بديهيا لا يمكن تعريفها بتعريف حقيقي ثم
يحاول في هذا البحث ابطال التعريف بما ذكره المتقدمون والمتاخرون اراد الرجوع الى ذكر خواص ما كان
الكلام فيه وذكر حديث العلة الى ما كان فيه وقد قال انه لا يعد لكن حاول الشيخ العود الى ما كان
فيه اولا وذكر في هذا الفصل ان ذكر بعد هذا الكلام الذي شرع في البرهان على المطالب كله
لما ذكره في العنوان والتفصيل ولو فسخ له ولا يخفى انه تكلف بعيد وتعسف شديد ومثله غير سديد بلا خفى
على احد من اللاحق السميع والشهيد   فيقال لكل واحد من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص
يختص كل واحد من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص كثيرة والشيخ اورد في هذا المقام من خواص الواجب عشر منها
منها ان الواجب الوجود لا علة له ومنها ان الواجب بالذات لا يمكن ان يكون واجبا بالغير ومنها ان واجب الوجود
لا شريك له ومنها ان الواجب بالذات غير مركب وان الواجب الوجود خير محض ومنها ان الواجب لذاته واجب
من جميع جهاته ومنها ان الواجب لا يمكن ان يعد على شيء ومنها انه غير مضاف وانه غير متبدل
انه غير متكثر وانه غير مشارك في وجوده الذي يخصه ومن خواص الممكن انها عدة واحدها ان الممكن محتاج
في وجوده الى العلة وثانيها انه لم يحكم لوجوده وثالثها انه غير بسيط الحقيقة بل كل ممكن زوج تركيبي

فيقال

فيقال ان الامور التي دخلت في الوجود يحتمل في العقل القسمة الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر
بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لم يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشي هو في حيز الامكان
ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده اعلم ان المشهور في التقسيم عند القوم ان كل مفهوم حصل
في العقل لا يخلو من ان يكون اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود او ممتنع الوجود لذاته لانا اذا نسبنا
هذا المفهوم العقلي الى الوجود الخارجي فاما ان يجب له الوجود او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فالاول واجب
الوجود لذاته والثاني ممتنع الوجود لذاته والثالث ممكن الوجود والشيخ اعتبر في التقسيم الموجود وقسمه الى الواجب
والممكن وحصر لكون كل موجود اذا لاحظه العقل واعتبر ذاته من حيث هي هي وقطع النظر عما عداها
لم يخل اما ان يجب له الوجود بان يكون ذاته من حيث هي هي مصداقا لحمل الوجود بالمعنى العام البديهي اولا
لم يكن كذلك وظاهر انه لا يجب له العدم ايضا من حيث تعلق التقسيم بالموجود فالاول هو الواجب لذاته والثاني الممكن
فهو ما يفتقر في كونه موجودا الى امر غير نفسه وذاته قال صدر المحققين قدس سره في كتاب اسفار الممكن ما يفتقر
في كونه موجودا الى امر غير ذاته سواء كان لعينه او لا لكن موجودية المهيات بنظام الوجود الالهي و
الفيض عنايته وموجودية الانسان الصادر عنه على النظام كوقوع الاظلال والاضواء على الهياكل
والقوابل من صوره الاطوار الوجودية المنسوبة الى المهيات بحسب الاضافة والاتصاف
والى العدم على مالكه القيام والنزول والتجلي والفيض الى غير ذلك مما يتقدسه ويتعالى
عما سواه من مصداق حمل مفهوم الموجود العام ومبدء انتزاع المعنى الكلي في الواجب لذاته
هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى وحيثية امر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية او الانتزاعية
وفي الممكن هو مرتبة حيثية اخرى انضمامية ذاته اذ اورد به الميته او ارتباطية تعلقية اذ اوردنا به

به نحوا من الوجود الذي   فيقال ليس الواجب الوجود بذاته لا علة له وان الممكن الوجود بذاته له علة
وان الواجب بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا الواجب
وجود اخر فيكون كل واحد منهما مساويا في الوجوب وملازما وان الواجب الوجود
لا يجوز ان يكون جميع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيه
بوجه حتى يلزم من ذلك صحة ذلك ان يكون الواجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك
في وجوده الذي يخصه لما فرغ عن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن شرع في ذكر خواصهما سيما الوجود
وبدأ بذكر خواص الواجب اعلم ان من خواص الواجب لذاته وجوبه من جميع جهاته عبارة مشهورة من القدماء
ولم يقع منهم كلام في ذلك حتى اختلف العلماء في ان مرادهم من تلك العبارة ذاته فالمشهور بين المتاخرين
المعنى ان ليس للواجب حالة غير حاصلة منتظرة كقدرة منتظرة وارادة وجود او وجود منتظر وعلم منتظر
وغير ذلك وقال صدر المحققين قدس سره ان مقصودهم ليس ما ذكره بل المعنى عدم حالة
منتظرة من خواص الواجب لذاته بل العقل المجرد ايضا كذلك اذ لو كان لم يتفارق حالته المنتظرة
كماليته فيكون جميع ما له فيه لا يستلزم تحقق الكمال الا انه يتعلق فيه ولا يتغير عن الوجود بحركة والا شرع
حركة ذاتية وذلك لا يوجب كثرة وتكرر مع كونه مجردا لو يتصف بالحركة ... بذاته ليس
في الواجب جهة امكانية فان كل ما يمكن بالامكان العام له فهو واجب وذلك
بما ذلك لا يكون احد هذا وقال صدر المحققين وانه لو كان الواجب بالقياس الى صفة كمالية
جهة امكانية يكون ذاته بذاته يلزم التركيب في ذاته وهو ينافي الوجوب الذاتي وحاصله انه على
التقدير يلزم تركب الواجب من الفعلية والقوة وثانيها ما اورده الشيخ في رسالة المبدأ

والمعاد

والمعاد وكتاب النجاة وهو المشهور في الكتب وهو انه لو لم يكن الواجب بالذات واجبا من جميع جهاته لكان ذا جهة
من جهة ويمكن الوجود من جهة فكانت تلك الجهة تكون له اذ لم يكن ولا يخفى ذلك وكان واحد منها لعله يتعلق الامر
بها ذات وانه يتعلق الوجود بعلة امرين لا يخلو منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا مع العليتين الوجود
او عدمي ووجودي فوجوب الوجود لا ما هو غير وجهه وجوبه مشروط او مشروط وان عدم الصفة مشروط وهذا الكلام من الشيخ
صريح في انه قصده من العبارة ما ذكره صدر المحققين من ان المراد ليس في الواجب جهة امكانية وان من لوازمه هذا الحكم
فليس له حالة منتظرة والتصريح بما هو المشهور بين القوم هو ليس تعالى على تقدير ان يكون ذاته تعالى كافيا في
من الصفات الكمالية من صفاته وصلاح خيره وغيره والواجب حيث هو على التعريض المذكور
بلا شرط اي مع قطع النظر عن وجود العلة او عدمها تلك الصفة وهو يصح ليس ما ذكر وكون ان وجوب الذات
لا يخلو في نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير عنه الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات اصلا لولم يخل
مع الشرط فلا يكون عنه بلا شرط وبهذا يكون بعنوان تعالى صلاح خيره في الوجوب الذاتي وما ذكر الشيخ
ليس منه كلام الشيخ من هذا الكلام فهو الفاضل الخلخالي حيث قال في تقرير ما ذكر الشيخ انه لو كان
بالنسبة الى شيء من صفاته الكمالية بالامكان العام الممكن لا وجود الا ... الا في فلا يمكن حصولها الا بنفس
الذات لان الشي الكمالي ما لم في مرتبة الذات فلا يمكن حصولها له الا بالعلة خارجة فلا يخلو اما ان يكون
بالنسبة الى تلك العلة فهو الاحتياج على الوجوب والاول باطل لما ذكر فلانه لم يكن على سبيل الوجوب ولانه ان
يمكن نسبة تلك العلة الى ذاته تعالى على سبيل الوجوب ايضا لما ذكر فيجب حصول الصفة الى العلة المفروضة على
سبيل الوجوب ونسبة العلة الى الواجب تعالى على سبيل الوجوب فيلزم ان يكون حصول الصفة الى
الواجب تعالى على سبيل الوجوب لا بالامكان وهو المشهور وذلك لان كلام الشيخ صريح في ان المتخلف اللازم من

هذا الفرض هو ليس لا كمين الواجب لذاته وجها لذاته لان اللازم هو ان يكون حصول العلة له بالامكان اذ كان انه
قد فرض كذلك ولقائل ان يجيب عنه بان الدليل المذكور بالتقرير المذكور اولا ان عدم اعتبار العلة وجودا وعدما ليس باعتبار
العدم وجودها وعدم عدمها حتى يتأتى حصول معلولها وجودا وعدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة يجب العقل
لا ينافي حصول المعلول لها في الواقع وايضا كما ان اعتبار الماهية من حيث هي ليس اعتبار الوجود ما يحققها او عدمها
ومع ذلك لا يخرج الماهية عن احدهما في الواقع فكذلك في الفرض المذكور يعقل اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود
ولكن سببا له وعدمها ويحصل ذلك العدم به لاانه في حصول احد الطرفين والسبب المقوم له وقال
صدر المحققين قدس سره في كتاب الاسفار في دفع هذا الايراد ان مرتبة الماهيات التي يعرضها العقل ويتحقق
من خارج ليست هي الكون الواقع للشيء ولا العدم اذ لا يحصل لها امر غير ذاتها وذاتياتها اثباتا ونفيا والعلاقة
لها مع غيرها وجودا وعدما فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وان كان مصحوبا لها غير منفك
عنها في الواقع بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع بخلاف الوجود والذي هو عين الواقع لغاية تعلقه وفرط حضوره
فلا يمكن ان يكون مرتبة بحيث يكون العقل [illegible] لا وجود معه بالمعنى وهو منشأ الوجودات ومنشأ
الاثار وملاك طرد الاعدام ورفع الفقدان ودفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود ومرتبته فمرتبة وجوده
في ذاته العينية مرتبة وجوده معنى [illegible] الكاملة له تعداده التي [illegible] في الوجود درجة ذاته تعالى مرتبة
او مرتبة عدمه ليتصور ذاته في الوجود وليس الواجب جهة ولا سبيل له الا ان يكون متأخرا عنه مراحل
لا تعد [illegible] عدد [illegible] وجوده ملك [illegible] واضعاف [illegible] وعدد حركات الفقر لا جل
[illegible] والتصورات عن [illegible] الغنى على عدد [illegible] بالذات فقد ثبت [illegible]
[illegible] مع [illegible] وذاته تعالى [illegible] الوجود والعدم دائما كان

لزم

لزم اعتبار علية سواء او كان حصول ذي السبب وجودا وعدما مستقلا عن حصول سببه وجودا وعدما فكذلك اعتبار
والعقل مستقلا عن اعتبار سببه وتحصيله [illegible] كلامه والعجب [illegible] اهل العلم والحكمة المشهور لكنه عند
مذاق اهل التحقيق عند النظر الدقيق [illegible] ايضا بان هذا منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة للذات المقدسة
تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات وجهة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا حيثية
الغير فيها وان يتحقق [illegible] وتبدلها عليه مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور
[illegible] متعددة متعاقبة خارجة عن الذات [illegible] وشرح [illegible] ذات الواجب غيره في حصول
الصفات الاضافية مما صرح به في هذا الكتاب حيث قال [illegible] بان [illegible] ذاته [illegible] مع [illegible]
الوجود فانها [illegible] لوجود زيد ليست لوجوب الوجود [illegible] ذاته وقال في التعليقات
بعد [illegible] الاضافات [illegible] الواجب لذاته اما ان يكون لوازم فلا يتكثر بها واما ان يكون عارضة
له من خارجه وذلك [illegible] فلا يتكثر بها وقال صدر المحققين قدس سره هذه احوال [illegible]
[illegible] لان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه
وهي ايضا واجبة [illegible] لان [illegible] وجوبها [illegible] لتقوم [illegible] واجب الوجود
او الممكنات [illegible] مستندة الى واجب الوجود [illegible] وكذلك لان وجوب وجودها انما
هو منه تعالى [illegible] وجودها بالغير الذي هو موجدها وموجبها [illegible] وجوب القياس الى ذلك
الغير ووجوب [illegible] الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء
الذاتي ويرجع الى ان الغير [illegible] الشيء [illegible] سواء كان من جهة الاقتضاء والعلية
او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء [illegible] الشيء [illegible] الوجود [illegible]

تعلق [illegible] غير الشيء واجب الحصول للغير الذي هو متنوع فيه [illegible] فالممكن مع ذاته
بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء [illegible] اللحوق والتحاق من جانبه
القوة فالحق ان [illegible] الاضافات [illegible] الممكنات [illegible] القيومية اليها [illegible]
القائلة للوجوب [illegible] تلك الماهيات الممكنة وليست اضافية كسائر الاضافات التي يمكن [illegible]
ويمكن [illegible] المنسوب اليه بل [illegible] صدق الاضافة [illegible] ذاته [illegible]
والمنسوب اليه [illegible] الكمالية [illegible] بتلك الاشياء ونسبتها اليه تعالى والقدرة التامة الكاملة
[illegible] المقدورات [illegible] ذاته [illegible] جميع الاشياء [illegible] ونسبتها واضافتها اليه تعالى
فليس في عالم الالهية [illegible] شيء من المعاني العدمية كالعدم والامكان والنقص والزوال والحدوث
والزوال والتجدد والتصرم والتغير [illegible] وتحقيق الكلام في هذا المقام [illegible] لا [illegible] هذا الكلام
ولعلك [illegible] الكلام [illegible] الله العظيم [illegible] في تحقيق معنى هذا الكلام [illegible]
الواجب لذاته واجب [illegible] انه [illegible] ان [illegible] الصفات [illegible] ذاته تعالى بما
علم ما ثبت عنده [illegible] قيام الصفات الذاتية [illegible] تعالى [illegible] الصفات [illegible]
ذاته فلا يكون [illegible] الغير والازم احتياج ذاته اليه كان [illegible] ثم [illegible]
[illegible] ان [illegible] لا يرجع [illegible] ذاته تعالى [illegible] عنها بذاته [illegible]
اعتبار [illegible] التي هي القدرة [illegible] لكن [illegible] تعالى [illegible] ذاته تعالى السبب
غير [illegible] والازم منه احتياج ذاته تعالى [illegible] الى ذلك الغير [illegible]
[illegible] الحقيقة [illegible]

ومن الجايز

ومن الجايز [illegible] تلك الصفات [illegible] الواجب [illegible] ذاته [illegible]
من العلم والقدرة وغيرهما [illegible] الصفة [illegible] ذاته [illegible] العلم [illegible]
على ذاته اوارادة [illegible] وغير ذلك وذلك [illegible] في بيان [illegible] ليست كافية في [illegible]
[illegible] في ذلك [illegible] حكاية [illegible] في [illegible]
[illegible] ذاته [illegible] اعتبار [illegible] العلم [illegible]
فان ذاته تعالى [illegible] عليها [illegible] اعتبار [illegible] وعلى هذا القياس
وعلى هذا [illegible] التوجيه الذي اشار اليه هذا القائل بقوله [illegible] الحقيقة من
العلم والقدرة وغيرهما [illegible] ذاته المقدسة وهذا القائل [illegible] كلامهم على وجه لا [illegible]
[illegible] وعلى هذا التوجيه المبني عليه [illegible] الصفات [illegible] تعالى [illegible]
[illegible] ذاته تعالى باعتبار الغير او لازم من ذلك احتياجه تعالى في ذاته الى ذلك الغير
[illegible] في بطلان [illegible] رجع [illegible] الاكوان
[illegible] تعالى [illegible] الغير [illegible] لازم [illegible] احتياج ذاته الى الغير والازم
[illegible] الواجب تعالى [illegible] ذاته [illegible] السبب الغير [illegible] ذاته [illegible] مع قطع النظر عن
ذلك الغير [illegible] لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد [illegible]
[illegible] هذا القائل [illegible] تعالى ايضا [illegible] معنى كونه تعالى موجودا [illegible] ان [illegible]
الوجود [illegible] ولا [illegible] السبب الغير اذ لازم من
ذلك احتياج ذاته الى الغير [illegible] الواجب بالذات [illegible] السبب [illegible]

بخصوصه وجها بالذات على الجميع الموجودات [illegible] وانه [illegible] بحيث [illegible]

منها الوجه [illegible] الاخير [illegible] معنى الوجوب [illegible] مصداق [illegible]

كما [illegible] في هذا الحديث [illegible] عبارة عن حيثيات المذكور [illegible] شرح الالفاظ

الكلمات قال الشيخ [illegible]

العلة والمعلول [illegible] وجوب الوجود [illegible]

به تعلقا [illegible] ان يكون تعلق العرض بموضوعه [illegible]

والمادة بالاجزاء [illegible] الكل بالاجزاء [illegible]

مركبات [illegible] في مفهوم وجوب الوجود [illegible]

نحن [illegible] في هذا المقام [illegible]

قبل الوجود [illegible] الخارج [illegible] المشهور [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ثم الغير في ايجاب وجوبه لما فرض ان للغير تأثيرا في وجوب وجوده فيكون واجبا بذاته لا بغيره فثبت انه يلزم
على هذا التقدير ان يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير [illegible] فهذا خلف ليس فرض كونه [illegible]
واجبا بالذات و واجبا بالغير مستلزم للمحال وكل ما يلزم منه المحال فهو محال وبطل ما فرض من قوله
والذي يؤثر غيره مستدرك لان [illegible] المطلق [illegible] على ما ذكرنا والقائل [illegible]
الشيخ وكل ما يجب [illegible] وجوبه بان [illegible] وجوبه بعد [illegible] ان لو وجد
بدون غيره [illegible] الوجوب لغيره ليس الوجوب بالغير [illegible] الا ذلك الغير بذاته و [illegible]
المذكور فحدوث الوجوب لذاته [illegible] فلان قولنا [illegible] لو كان معناه [illegible] على ما مر [illegible]
على قوله وكل ما لا يجب ليس يوجد [illegible] على ما ذكرنا وانما كان [illegible] للعلة التي وقعت
في نسخة كانت هذا وكل ما يجب ليس يوجد من غيره دون لفظه في ما [illegible]
في [illegible] ان كان ما هو ممكن الوجود [illegible] فوجوده [illegible] لانه [illegible]
[illegible] عن العدم [illegible] وجوده [illegible] العدم [illegible] عن الوجود
[illegible] كان واحد [illegible] غيره او [illegible] غيره فان كان كان غيره فالغير هو العين
وان كان [illegible] غيره [illegible] لم يكن ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز [illegible]
في العدم و ذلك لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهيته [illegible] او لا يكفي فيه ماهيته فان كان ماهيته
يكفي [illegible] كان [illegible] ذلك الامر [illegible] وقد فرض غير ذاته
[illegible] وان كان لا يكفي [illegible] اليه وجوده [illegible] ممكن [illegible] امر غير
ذاته لا بد منه [illegible] علته [illegible] فان [illegible] احد الامرين [illegible] انه [illegible] لعلة

المعنى

اما المعنى الوجودي فيعلله هي علة وجوبه واما المعنى العدمي فيعلله هي عدم العلة للمعنى الوجودي [illegible] ان الممكن [illegible]
محتاج الى العلة في وجوده وعدمه [illegible] وانه [illegible] موجودا او معدوما [illegible] الممكن اذا وجد [illegible]
حال [illegible] عن العدم [illegible] العلة [illegible] عن الوجود فوجوده وعدمه [illegible] يكون
حاصلا [illegible] لانه [illegible] العدم [illegible] له علة اما علة وجودية او علة [illegible] المعنى
الوجودي [illegible] التقدير [illegible] التقدير [illegible] لم يوجد ثم وجد فقد تخصص
بامر يجوز غيره [illegible] الشيء وهو اما الوجود والعدم وذلك لان هذا التخصيص الذي حصل له اما
ان يكفي نفس ماهيته وذلك الشيء كافية في حصوله او لا [illegible] الاول ولئن لم يلزم [illegible] التخصيص بامر يجوز غيره
نظرا اليه وانه يلزم ان يكون تلك الماهية [illegible] الوجود ان كان علة للتخصيص بالوجود او [illegible] الوجود
ان كانت علة للتخصيص بالعدم وقد فرضت ممكنة [illegible] خلف [illegible] يلزم جواز [illegible]
نظرا الى ذات ذلك الشيء فلا بد لهذا التخصيص من امر [illegible] فان [illegible] وجود ذلك الشيء او عدم امر [illegible]
[illegible] وهو شيء اخر غيره وانه هو علته [illegible] الكتاب ولنرجع الى الفاظه
قال الشيخ [illegible] وقوله [illegible] [illegible] وجملة [illegible] لا جرى
تخصيص بامر يجوز غيره [illegible] [illegible] والضمير فيه راجع
الى الشيء الذي وجد بعد ان لم يوجد [illegible] التخصيص [illegible] غير ذاته لو نظر الى ذاته
والثاني [illegible] ان يكون التخصيص [illegible] غير ذاته [illegible] خلاف الفرض
[illegible] وقوله [illegible] التخصيص [illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] والمراد بالوجود [illegible] الماهية [illegible] انه ان كان

لا يكفي نفس ماهية ذلك الشيء وقوله [illegible] اليه وجوده [illegible] معناه [illegible] اليه [illegible]
وقوله فله علة جزاء الشرط المذكور في قوله وان كان لا يحصل [illegible] ما ظهر مما قررنا هكذا حقق
المقام وقد [illegible] عليه [illegible] الكلام [illegible] ان [illegible] ثم وجد [illegible]
[illegible] ان مثل ذلك مخصوص [illegible] غيره [illegible] المنع ولا يحتاج الى ما ذكره [illegible]
[illegible] لجواز ان يكون ممكن [illegible] موجودا [illegible] او معدوما وان [illegible]
من [illegible] والوجه الذي [illegible] المنع [illegible] فان كانت ماهيته [illegible] كان [illegible]
اذ لا نم ان [illegible] او لو [illegible] على ما [illegible]
[illegible] لان [illegible] بانه يكون موجودا [illegible] المنع [illegible] ابطال الاولوية [illegible]
ولعل الشيخ لم يتعرض له لان [illegible] في ابطال الاولوية الخارجية [illegible] ان الممكن [illegible] لعلة
لم يوجد [illegible] في الاولوية الذاتية [illegible] عليه الفاضل [illegible] بان [illegible]
المنع [illegible] الاول [illegible] الذي [illegible] انه [illegible] المنع [illegible] لعدم [illegible]
في مرتبة وجوده والعدم في مرتبة عدمه او [illegible] نظرا الى ذاته فيقع [illegible] الى ابطال الاولوية
الذاتية والذي استعمله في ابطال الاولوية الخارجية [illegible] انه [illegible] وجوده وعدمه
[illegible] النظر الى علته [illegible] احد الجانبين [illegible] وقد ذكر
[illegible] ان التخصيص [illegible] غير [illegible] الذات [illegible] الى امر غير الذات [illegible]
مذكور [illegible] الى المطلوب [illegible] وعلى ما علمت [illegible] ان [illegible]
بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم [illegible] كان [illegible] العلة وبالقياس اليها ممكنا [illegible]

فكان

فكان يكون ليس [illegible] وليس لا يوجد غير متخصص باحد الامرين [illegible] الى [illegible] ما [illegible] بالوجود
عن العدم او العدم عن الوجود عنه وجود العلة [illegible] ذلك [illegible] [illegible] الى غير النهاية [illegible] الى غير النهاية
لم يكن مع ذلك قد [illegible] له وجود [illegible] له وجود [illegible] لان [illegible] غير النهاية في العلل فقط [illegible] هذا
في هذا الموضع [illegible] لانه لم يوجد [illegible] وقد فرض [illegible] ما هو ممكن الوجود
لا يوجد ما لم يجب بالقياس الى علته [illegible] ليس الممكن الوجود ما لم يجب بالعلة لم يوجد [illegible] عليه [illegible]
وجود علته وبالقياس اليها [illegible] ممكن [illegible] [illegible] ان [illegible] وليس لا يوجد [illegible] متخصص باحد
[illegible] عن الوجود العدم [illegible] ان [illegible] باحد الامرين [illegible] وجه [illegible] وجوده او عدمه [illegible]
[illegible] علة [illegible] وجوده او عدمه [illegible] ليس الشيء الممكن الوجود ما لم يجب عنه
وجود علته لم يوجد وليس لم يجب [illegible] العلة الاخرى [illegible] باحد الامرين من الوجود
والعدم [illegible] وتخصيص [illegible] الكلام الى العلة الثالثة [illegible] ان [illegible] سلسلة العلل
الى غير النهاية او [illegible] الى [illegible] الممكن [illegible] اللذين [illegible] التخصيص
هذا الشيء بالوجود والعدم وقد فرض [illegible] بالوجود وقد [illegible] ان الممكن [illegible] التخصيص بوجه
من الامرين [illegible] الوجود والعدم [illegible] غير وجوب [illegible] الممكن او عدمه
فقد صح [illegible] ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد [illegible] وانما يوجد اذا وجب [illegible] و
بالقياس اليها [illegible] قد [illegible] ان [illegible] فرض عدم وجوبه بالقياس الى علته بانه لو لم
يجب [illegible] ممكن الحالتين [illegible] وجوده [illegible] وهو [illegible] حالة وحالة الا لحي
لا [illegible] وجوده او عدمه [illegible] في [illegible] الى [illegible] مع [illegible] الى انه

واجب او ممكن فان كان لعله ممكنه فكان حاله الحالة الاولى المفروض خلافه هف وان واجب
فوجوده بدون الموجب ليس هو العله لاغير وقد حكم عليه فيه نظر لان التعيين الذي اورده في برهان الشيخ
ما لا يحصل الا بان ما ذكره من انه لم يحصل بعد فهو ممكن الحصول ان اراد انه لم يتم الوجوب عن العدم الى حد
موجب لم يحصل الفرق بين هذه الحالة وبين الاولى حيث لم يكن في شيء منهما موجب فبطلانه ظاهر
او لعله كان في هذه الحالة موجب لسبب العلة متميز وجهه عن عدمه وحصل الفرق بين الحالين وان اراد
انه لم يتميز حالته الاولى عن حالة الثانية باعتبار حصول الوجوب باعتبار انه في كل من الحالين ممكن
نفسه لكن كونه في الحالين ممكنا لا يستلزم عدم تميز الحالين لجواز ان يكون في الحالة الاولى ممكنا صرفا ليس له اولوية
وجود اصلا وفي الحالة الثانية وجبه الى السبب الفاعل علم انه لم يلزم خلاف الفرض ولا محذور اخر
غير صحيح وان اراد انه لا فرق بين الحالين في الاحتياج الى العلة او الى السبب [illegible] بانه ما دام جواز العدم
باقيا وان كان مرجوحا فهو محتاج الى علة تخصص وجهه وتميزه عن العدم [illegible] ذكر الشيخ فالمعوز
الوثوق على ما ذكره وعدم التعدي عنه وفيه نظر لان توهم لزم ما ذكره المحقق قدس سره [illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] قدس سره [illegible] ممكن الوجود [illegible] وجهه عن عدمه [illegible] الفرق فيه بين
الحالة والحالة الاولى [illegible] الشيخ [illegible] وجود العلة [illegible]
ممكن ايضا فكان [illegible] قدس سره [illegible] الفرق بين
الحالين في الاحتياج الى العلة [illegible]
بين الحالين في الاحتياج الى العلة [illegible] ما ذكره الشيخ [illegible] الوثوق [illegible]
[illegible] كلام الشيخ مشتمل على اثبات شيئين احدهما ان المعلول [illegible] بالعلة وثانيهما
انه واجب

انه واجب بالقياس الى العلة والفرق بين الواجب بالغير وبالقياس الى الغير ان الغير في الاول لا بد وان يكون علة
مطلقا بخلاف الثاني فان الغير فيه اعم من ان يكون علة مطلقا او لا فان كلا من معلولي علة واحدة
واجب بالقياس الى الاخر ولا شيء منهما واجب بالاخر وتفصيل الكلام في هذا المقام مذكور في حواشي صدر
المحققين قدس سره وانما ذكرنا لورود في هذا المقام [illegible] لمرامه قال قدس سره علم ان
[illegible] الواجب [illegible] بالذات وبالغير وبالقياس الى الغير فهذه تسعة اقسام
لكن [illegible] الامكان حاصلا بالغير وذلك لان موضوع الامكان بالغير ما هو ممكن بالذات
فيلزم ان يكون شيء واحد حاصلا بالذات وبالغير جميعا وقد ثبت بطلانه بما مر واما الواجب
بالذات او الممتنع بالذات فيلزم انقلاب الحقيقة وزوالها بالذات [illegible] فموضوع الوجوب
بالغير ليس الواجب بالذات كما مر ولا الممتنع بالذات ولا لزم [illegible] الممكن بالذات
كان معناه ما لا ضرورة له في الوجود والعدم [illegible] الضرورة فيهما ولا امر بالفعل فالامكان حالة
استعدادية نسبته الى الضرورة نسبة النقص الى التمام وكذا موضوع الامتناع بالغير [illegible]
الممكن بالذات [illegible] الممتنع بالذات [illegible] بالذات [illegible] واما الموضوع للوجوب
بالقياس الى الغير فهو [illegible] الواجب بالذات والممكن بالذات [illegible] الممتنع بالذات [illegible]
[illegible] الى [illegible] او يستلزم اذ معنى الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر
الى الغير على سبيل [illegible] الاعم من [illegible] ومرجعه الى ان ذلك الغير [illegible] الا ان يكون
لذلك الشيء ضرورة الوجود سواء كان [illegible] او لحاجته ذاتية لاجل [illegible] تعلق حكمه
من العلة الى انه معلولها واجب بالقياس الى الاخر بهذا المعنى في جميع العلة بالقياس الى معلولها

عبارة عن استدعاء الى [illegible] وجوبه بها ان يكون بين هما واجب وجود [illegible] سواء كان بين ذاتيهما
او بغيرها وجميع المعلولين بالقياس الى العلة كونهما بتمامهما متباينة او ان يكون معلولها [illegible]
في الخارج مع قطع النظر عن ان المعلول له وجوب [illegible] فان هذا حال المعلول في نفسه
ولعدم عنه بالوجوب بالغير واما موضوع الامكان بالقياس الى الغير [illegible] تحقق في الاشياء بالقياس
الى الاشياء التي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية كحال الواجب بالذات بالقياس الى واجب وجود
اخر مفروض او لازمه او معلوله وكحال الممتنع بالذات بالقياس الى ممكن [illegible] واما موضوع
الامتناع بالقياس الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات [illegible] بالقياس الى نقيض
ما هو به الواجب بالقياس اليه كحاله بالقياس الى عدم المعلول الاول وقد يكون ممكنا بالذات [illegible]
في حال الممكن بالقياس الى نقيضه [illegible] عليه وقد يكون ممتنعا كحال نقيض الواجب بالذات
بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته [illegible] كلامه قدس سره [illegible] هذا المقام ابطال
الاولوية الذاتية وان كان من المحققين من ذهب الى انها [illegible] البطلان [illegible] في بعض
كتبه حيث قال ولا يتصور الاولوية واعلم انها قد تفسر تارة [illegible] ذات الممكن رجحان
احد الطرفين بالقياس اليها على سبيل الاولوية الغير البالغة حد الوجوب وهي بهذه الاولوية
لا تخرج عن [illegible] الامكان [illegible] عليه [illegible] جواز عدمه وقد تفسر تارة اخرى بانها
كون احد طرفي الممكن من الوجود والعدم اليق به لذاته غير بالغ حد الوجوب [illegible]
[illegible] علة خارجة ولا [illegible] والعدم اورد [illegible] ابطالها [illegible]
[illegible] منها [illegible] في جميع [illegible] الى المشهور الراجح
والذي

والذي يطلع به الاقوال من نفسه ما اشار اليه الشيخ ابو نصر الفارابي على ابطال غيره وهو انه لو حصل [illegible]
[illegible] ممكنا [illegible] لزم اما ابطال الشيء نفسه وذلك [illegible] بحدثه [illegible]
[illegible] الراجح وجوده والاليق به الوجود لكن وجود ان ما يوجد [illegible] او لسبب [illegible]
سببه [illegible] الاول يلزم كون الشيء علة نفسه وعلى الثاني خلاف الفرض وهو كون ذلك الممكن موجودا
بالرجحان الناشي عن ذاته وعلى الاول يلزم ان يكون [illegible] [illegible] ولذلك لانه وان
فرض [illegible] العدم [illegible] كونه ممكنا غير واجب ليس جواز عدمه [illegible] سبب وجوبه [illegible]
الممكنات [illegible] وجوبه [illegible] فيلزم جواز العدم امر موجب [illegible] علة
[illegible] وهو ممتنع [illegible] لما كان مستندا الى الرجحان [illegible] لزوال
ذلك الرجحان [illegible] زوال السبب [illegible] فلا لزم صحة عدمه بنفسه واجب بان [illegible]
[illegible] لما كان مستندا الى الرجحان [illegible] مع بقاء الرجحان
جائز الزوال [illegible] موجبا للعدم وهو خلاف الفرض وربما يستدل ايضا بان [illegible] راجحية احد
الطرفين [illegible] يستلزم مرجوحية الطرف الاخر [illegible] بين الراجحية والمرجوحية
وذلك يستلزم [illegible] ترجيح المرجوح [illegible] وان كان الطرف المفروض راجحا
واجبا بنفسه وهذا الدليل ما ذكره [illegible] في شرح [illegible] انه [illegible]
الطرفين على سبيل الاولوية [illegible] مرجوحية الطرف الاخر [illegible] الاولوية وذلك لا يستلزم [illegible]
لذاته حتى يلزم منه وجوب الطرف الاخر [illegible] هذا [illegible]
[illegible] وسلك بعض المحققين مسلكا اخر في ابطال هذا [illegible] الاحتمال [illegible] به وتقريره [illegible]

في اكثر كتبه بما انه لو ترجح الممكن احد طرفي الوجود والعدم من غير موجب بل بالغير الوجود او العدم مع جواز عدمه
الغيار لم كان على سبيل الترجيح كان لنا ان ناخذ اولوية الوجود مع الموضوع ونردد بين وجوده
وعدمه بان نقول الممكن لا ادري الوجود بلا وجوب ذي وجه مع عدمه لكن الوجود اولى له باولوية اخرى ضرورية
لان الاولوية الاولى ماخوذة مع الموضوع فهي مشتركة بين حالتي بيان ذلك ان الممكن الذي يكون وجوده
اولى اذا فرضنا وجوده مع هذه الاولوية فلا يجوز ان يكون وقوع عدمه بدلا عن الوجود لو فرضنا معها
ولا مع ثبات الاولوية وجوبا بل يحتمل ان يمكن وقوع العدم بدلا عن الوجود ايضا جائزا مع اولوية وجهة فاذا
جاز وقوع عدمه ومع ذلك لا يقع ويقع وجوده فان كان لا لمرجح والاولوية كان ترجيحا لاحد المتساويين
بلا مرجح وان كان ذلك بسبب اولوية ورجحان فلا يجوز ان يكون هي الاولوية المفروضة اولا لكونها
مشتركة بين حالتي الوجود وحالتي العدم بل يحتمل ان يكون اولوية اخرى ونح اخذنا بانها الاولوية
الثانية ايضا مع الموضوع ورددنا بين وجوده وعدمه وهكذا الى ما لا نهاية له فهلك نهاية الاعتبارات
ثم ناخذ جميع تلك الاولويات الغير المتناهية مع الموضوع ونردد فلا يخرج عن تساوي وجوده وعدمه
ضرورة انه لا اولوية خارجة عن الاولويات الغير المتناهية فيلزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح
وهو مح بالبديهة هذا كلامه وفيه نظر لان ان اريد باخذ الاولوية مع الموضوع جعلها قيدا له حتى يكون
المحكوم عليه في قولنا الممكن لا اولى الوجود بل متساوي وجوده وعدمه هو الممكن المقيد بكونه اولى الوجود
وح يختار ان الممكن الاولى الوجود لا بل متساوي وجوده مع عدمه بل وجوده اولى بنفس الاولوية الماخوذة
عنوانه لا باولوية اخرى وان اريد باخذها مع الموضوع اعتبارها معه بان يعتبرا معا شيئا
واحدا محكوما عليه بانه هل متساوي وجوده او عدمه له او وجوده اولى فح نختار الشق الاخير بالمعنى
معنى

بعين لمن وجود بمحض اعتبار العقل وفرضه ولا من اعتبار هذا المعنى ايضا بكونه متساوي الوجود والعدم
او اولى الوجود لوجوب الحمل ح على جميع الجهات لما هو باعتبار المعتبر وفرضه لا بحسب الواقع ونفسه فللمعتبر ان
يعتبر هذا الشيء اولى الوجود ثم له ان يعتبر الاولوية معه ويحكم على المجموع بانه شيء اولى الوجود وهكذا الى
ان ينقطع اعتباره ولا يلزم الا ينتهي الى ما يمكن وجوده في نفسه والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب

فصل ولا يجوز ان يكون واجب الوجود ممكنا فالواجب الوجود من حيث يكون شيئا هو موجود مع غيره
وذلك موجود مع هذا وليس احدهما علة للاخر بل هما متكافئان في لزوم الوجود لما فرغ من بيان ان
الواجب لذاته لا علة له وليس له وجوب بالغير اخذ في بيان انه لا يمكن ان يكون واجب الوجود
مكافئا لواجب وجود اخر وفسر المتكافئين بانهما الموجودان اللذان لا علية بينهما ومع
هذا لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في الوجود العيني بل هما متلازمان فيه وهذا المعنى لا يمكن تحققه
الا بين شيئين كل منهما يجب بالاخر او كلاهما بثالث يوقع العلاقة بينهما فان كل شيئين
لا يكون احدهما موجبا للاخر ولا ينتهي وجودهما الى شيء ثالث فلا لزوم بينهما في الوجود ولا العقل
بان الطرفين كل منهما منفك عن الاخر وهذا امر بديهي غير قابل النزاع وان نازع بعض
المتاخرين في هذا الكتاب فيه وجوز وجود التلازم الواقع بين شيئين لا علية بينهما ولا علة
لهما لشيء ثالث موجب لتلازمهما [illegible] والكلام [illegible]
لانه لا يخ اما ان يعتبر ذات [illegible] بذاته فان كان واجبا
بذاته فلا يخ اما ان يكون له وجوب ايضا باعتبار الثاني [illegible] واجب الوجود بذاته
الوجود بغيره وهذا مح كما مضى واما ان لا يكون له وجوب بالاخر فلا يكون [illegible] وجهه

وجوده بذاته بل يكون لوجوده علاقة بالاخر حتى يمتنع [illegible] هذا وايضا ان لم يكن واجب
واجبا بذاته فيجب ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الاخر واجب الوجود فلا يخ اما ان يكون الاخر
كذلك او لا يكون فان كان الاخر كذلك فلا يخ اما ان يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في
امكان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان في حد وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك هو في حد وجوب
الوجود وليس من نفسه او من ثالث [illegible] يكون منه كان وجوب وجود
هذا اشتراطه فيه [illegible] بعد وجوب وجوده بعدية بالذات فلا يحصل له وجوب وجود البتة
وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد امكان فيكون وجوب وجود هذا من ذات
ذلك وهو في حد الامكان معطيه لهذا وجوب الوجود وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل
الوجوب [illegible] وجه ذلك [illegible] فلا يكون غير متكافئين
[illegible] ثم [illegible] اذا كان امكان وجود
ذلك هو علة [illegible] وجود هذا الوجود [illegible]
مع عدمه [illegible] شروع في ابطال [illegible] ان يكون
واجب الوجود مكافئا لواجب وجود اخر [illegible]
كل من هذين الواجبين اذا اعتبر بذاته [illegible] اما واجب الوجود لذاته
او ممكن الوجود لذاته [illegible] فاما ان يكون لكل واحد منهما وجوب باعتبار
الاخر ايضا او لا يكون [illegible] شيء واحد وجوبا بالذات ووجوبا بالغير
معا وقد سبق بيان استحالته والثاني خلاف الفرض من عدم استلزام وجود كل منهما
الوجود الاخر

وجود الاخر وذلك لانه لزم ان يكون كل واحد منهما واجبا باعتبار الاخر مع كون كل واحد منهما بالنظر الى الاخر ممكن الوجود فصح
[illegible] وان الواجب بهذا الاعتبار فلا يكون كل واحد منهما مستلزما للاخر ولا التابعية لوجود [illegible]
[illegible] بالتابعية [illegible] في الواجب بل اللزوم [illegible]
[illegible] وان اراد علاقة اللزوم [illegible] النزاع [illegible]
لم لا يجوز ان يكون شيء لازما لشيء اخر في الوجود [illegible] عنه ومع هذا [illegible] وجوب النظر الى ذلك
الشيء لا باعتبار [illegible] ثالث وقع بينهما العلاقة كما هو مجوز عنه [illegible]
[illegible]
[illegible] وجب الوجود [illegible] في ذاته [illegible]
[illegible] ممكن الوجود في ذاته [illegible] الاول [illegible]
[illegible] وجب الوجود [illegible]
[illegible] وجب الوجود
[illegible] وجوب [illegible]
فيتوقف وجوب وجوده [illegible] وذلك [illegible] وجوب
[illegible] وذلك لان وجوب
[illegible] وجوب الوجود [illegible]
[illegible] وجوب الوجود [illegible]
علته وهذا [illegible] في الوجود [illegible] خلاف الفرض من وجه اخر وهو انه

اذ كان ذلك معنى الصدور من الواجب في حد ذاته كان غنيا وجهة هذا متعلق بما كان وجهه لا الى جهة ممكن
الى غيره هذا مع عدم ذلك وقد فرضنا مستقلا فيكون خلف وهو الثاني يلزم ان يكون احدهما علة والاخر
معلولا بالضرورة والشيخ ترك ذكر هذا الشق ولم يتعرض لجوازه لظهوره بعد الترديد في الكتاب قال قيل
احتمال الشيخ في هذا البرهان احتمال لم يحسبه كل من المتكافئين ممكن بالذات واجبا بالغير مع ان الكلام ليس
الا في الواجب الوجود بالذات [illegible] الا ان الواجب الوجود بالذات لو كان متكافئ فرض
وجود اخر بالذات فهذا ان الوجودين بالذات اما ان يكون واجب الوجود بالذات او ممكن الوجود بالذات
وهذا هو التقسيم [illegible] هذا الاحتمال وان كان باطلا في نفس المسئلة وكان يكفي
في ابطاله كونه خلاف المفروض لكن الشيخ لم يكتف به واشار الى انه لو قطع النظر عن ذلك فرض كونهما
بالذات [illegible] في اصل الوضع في المسئلة [illegible] وضع المتكافئين واجبي الوجود بالذات يلزم ايضا
خلاف الفرض على فرض كونهما متكافئين في الوجود بل عليه ومعلوليه معنى تميزا في الغاية
[illegible] في ابطال ذلك قال صدر المحققين قدس سره في الحاشية ان وضع المسئلة في غير
الواجبين متكافئين في وجوب الوجود من جهة ان العقل يحتمل عند فرض اول النظر ان يكون في
شيئين واجبا بمعنى في لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر
خارج عنهما لذاتيهما فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا المعنى لا ينافي عدم استقلال
شيء منهما في الوجود [illegible] الى الاخر [illegible] لزوم الوجود [illegible] منهما الى الشيء
وحاصل كلامه ان المراد بواجبي الوجود في هذا المقام امران يكفي ذاتاهما في لزوم الوجود لهما ولكل
منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما لا واجبي الوجود بهذا المعنى لا ينافي عدم

وجوب

وجوب الوجود بمعنى الاستقلال في الوجود مع قطع النظر عن غيره ذاته واحتياجه الى ذلك الغير فاذا كان غير مستقل
عدم [illegible] وقال عليه في تقرير لانه بعد الاصل [illegible] كونه خلاف ظاهر اللفظ حيث يحمل لفظ [illegible] غير صحيح اولا
خفاء في جواز كون التلازم بين شيئين من غير حاجة الى ثالث كما بين الواجب ومعلوله الاول اللازم له على
زعمهم [illegible] فيه بحث لان المحقق قدس سره لم يمنع امكان تحقق التلازم بين شيئين لذاتيهما بحيث يلزم
الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الاخر ولكن شيء منهما مستقلا في الوجود بل مفتقر الى الاخر ولا الى امر
خارج عنهما [illegible] وانما [illegible] هذا القائل في ذيل كلام
[illegible] في افتقار المتكافئين معا او احدهما الى الثالث مع ان الافتقار احدهما
الى الاخر ايضا [illegible] في الكفاية [illegible] ورجع الضمير المجرور في قول المحقق قدس سره الى
الافتقار [illegible] الضمير عائد الى وجوب الوجود وحاصل [illegible] المنافية
لوجوب وجودهما بالمعنى [illegible] ثالث غيرهما معا او احدهما [illegible] وجوب وجودهما بالمعنى
المذكور هو افتقار احدهما الى الاخر هذا [illegible] فالاول [illegible] في الوجود [illegible] يتعقول
لعلة خارجة [illegible] العلاقة
الوجودية بينهما وانما [illegible] في الوجود [illegible] لعلة خارجة او لكون كل منهما علة
خارجة عن نفسها [illegible] ان العلاقة [illegible]
ذاتيه [illegible] احدهما [illegible] الاول بالذات [illegible] سبب خارج [illegible]
جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما يريد انه على تقدير ان يكون الواجبان
متكافئين مستلزمين في الوجود لا بد ان يكون احدهما علة والاخر معلولا او يكونا جميعا معلولي

علة خارجة لما تقرر في موضعه وقد اشار اليه سابقا ايضا من ان كل شيئين بينهما تلازم في الوجود لابد
لذلك من كون احدهما علة للاخر او يكونا معلولين لثالث يوجبهما بايجاب العلاقة التي بينهما يعني كان ايجابهما
ايجاب العلاقة بينهما وذلك لان التلازم يجب لوجوده خارجي كما بين الهيولى والصورة او لوجوب
العلاقة التي بينهما بايجابهما ان كان تلازمهما بحسب الوجود العقلي كما في المتضايفين كالابوة والبنوة
والظاهر ان مراده انه على تقدير كون كل من شيئين متلازم لابد ان يكون احدهما علة والاخر معلولا
او يكونا معلولي علة خارجة توجبهما [illegible] بايجاب العلاقة التي بينهما او يقال يوجب العلاقة بايجابهما
فان ايجاب العلاقة شيء واحد [illegible] متعلق بكل واحد بالاخر [illegible] مراده [illegible] الى قسمي التلازم
اعني التلازم بحسب الوجود العقلي والتلازم بحسب الوجود الخارجي [illegible] ان يقال في هذا المقام وقد
في توجيه هذا الكلام معناه ان السبب الخارج [illegible] اوجبهما اولا [illegible]
الانفكاك في الواقع اي اوجب [illegible] بعد ان [illegible] منفكين في الواقع غير مجتمعين فيه [illegible]
[illegible] اوجبهما جميعا لان ذلك المعنى مستلزم [illegible] وجبهما جميعا وايجاب الملزوم مستلزم لايجاب اللازم
او يقال انه اوجبهما اولا [illegible] جميعا [illegible] ذلك اوجب العلاقة [illegible] وجوب الامرين معا
مستلزم لامتناع الانفكاك بينهما في الواقع واذا اوجب الاول فقد اوجب الثاني ايضا وهي
ان السبب [illegible] سبب خارج [illegible] لايجاب [illegible]
[illegible] زايد [illegible] كما هو دابه في [illegible] المواضع [illegible] نظر [illegible] قوله
اوجب [illegible] ان يكون بين [illegible] الامرين امتناع انفكاك ثم [illegible] ذلك اوجبهما جميعا ان
اريد به انه اوجب اولا في الخارج العلاقة ثم بتوسط ذلك اوجب المتعلقين فهو ظاهر البطلان لان

ايجاب

ايجاب العلاقة التي [illegible] فرع [illegible] المتعلقين ومتفرع [illegible] ايجاب المتعلقين [illegible] وان اريد انه اوجب
[illegible] امتناع الانفكاك [illegible] انه اوجبهما [illegible] كل واحد بالاخر [illegible] ايجاب العلاقة بهذا المعنى
ايجابهما لان ايجابهما [illegible] الايجاب [illegible]
قوله او يقال انه اوجب اولا [illegible] ان اريد به انه اوجبهما [illegible] كل واحد بالاخر فاي [illegible]
بهذا المعنى ايجاب العلاقة التي بينهما لان ايجابهما [illegible] وان اريد انه اوجبهما جميعا اولا
غير متعلق كل واحد بالاخر ثم اوجب العلاقة [illegible] العلاقة بينهما في مرتبة ذاتهما بل في مرتبة بعد
تلك المرتبة والكلام [illegible] بحسب مرتبة الذات [illegible] وقال الفاضل [illegible]
كلام الشيخ [illegible] ايجاب العلاقة [illegible] الامرين مع
العلاقة [illegible] الواسطة [illegible] قوله او يوجب العلاقة بايجابهما [illegible] ان
العلاقة [illegible] ومعلولين وجب العلاقة بينهما [illegible] قوله بايجاب العلاقة التي بينهما
ناظر الى قوله احدهما [illegible] ان العلاقة التي بين المعلول والعلة [illegible]
العلة للمعلول [illegible] الاول [illegible] اللف والنشر [illegible] قوله الاول
قوله [illegible] العلاقة [illegible] التلازم بين المعلولين وان لم
يكن [illegible] قال الشيخ او يوجب العلاقة بايجابهما
[illegible]
فيهما رجع الى [illegible] المعلولين الذين [illegible] المتكافئين [illegible] تقدير
كون احدهما علة والاخر معلولا [illegible] هذا الفاضل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في كلام بعض المحققين الكاشف معاني هذا الشرح ان كون جهة كل واحدة منهما مقتضية الى الآخر كما هو شأن
فهو الصحيح قال الشيخ واما ان يكون مكون المعية طارية اذ لا يلزم من عدم كون التلازم باعتبار المعية كا
المتضايفين ان يكون التلازم طاريا بل الوجه الاحتمال او يجوز ان يكون باعتبار الوجوب في المتلازمين
غير المتضايفين ووجه الاندفاع ان المراد بالوجوب الخاص حيثية كل واحدة وحقيقته التي هو بها هو
والمتضايف لا كذلك قال الشيخ فوائد وهو كل واحدة من الامرين وحقيقته واما قيل في توجيه هذا المقام
لكن المراد الخ اما ان يكون لكل من الامرين حقيقة ايضا قيل في توجيه هذا المقام هو ان يكون مع
الآخر اي يكون التلازم باعتبار ذاتيهما بذاتيهما لا باعتبار امر خارج عنهما بان يستدعي ذات كل
منهما ان لا يتحقق بدون الآخر فلا كذلك وجوابه ان ما ذكر في الدليل السابق انه اذا كان
وجوابه انه فان ان الحكم بالاحتياج ايضا او لان وجب بالآخر لزم ان يكون واجبا بالغير
وبالغير وان لم يحتج به فلا يكون ليس بتمتع وجه وهو لا جواز ولزم فيكون ممكن فرض معلولا الى آخر
ما قاله لم يصح المرام انتهى وقد اعترض عليه الفاضل الجرجاني بان حاصل البيان لو لا مكان واجب
بزائد التفصيل المذكور في الدليل السابق الى آخر من بعد وهو كذلك واما قوله ان حاصل الشق
الاول من التقسيم ان ذات كل منهما تستدعي ان لا يتحقق بدون الآخر فاسد وهذا الجرائه
لكل واحد في شيء من قسم التلازمات لان ما كان باعتبار الاشتراك في العلة الواحدة لم يكن
الاستدعاء في شيء من ذاتيهما وفي صورة كون احدهما علة للآخر فالظاهر ان الاستدعاء
والاقتضاء في صورة العلة وان المعلول لا اقتضاء فيه فجوابه ان الكلام في امثال ذلك
ولذا قال الوجه الذي يخصه لا يخرج عن كونه من حيث هو كذلك فيه نوع علة مقتضية ان
كان

كان معلولا لغيره اما ان يكون وجوده بذلك عن صاحبه لا من حيث نفسه بل من حيث وجود صاحبه الذي
يخصه فلو كان ممكنا فيكون بلا علة ومعلولا لكون صاحبه ايضا علة للعلاقة اللزومية بينهما كما لا يخفى
ولان واما لم يكن ممكنا فيكون من جملة ما يكون الآخر ان ليس احدهما علة للآخر وليس العلاقة لازمة
لوجودهما فيكون العقد اللازم للعلاقة من امر خارج موجد لهما بينهما كما ثبت والعلاقة عرضية
فيكون لا لكن في هذا او بالعرض المباين او اللازم وهذا غير ما نحن فيه ولذا قال بالعرض على الآخر وفي
فلو كان من حيث الكيفية معلولا بل يرد انه يلزم تحقق الثنية مع قطع النظر عن لوازم خلاف الوضع
… ان الكلام في العلاقة الذاتية خلاف العرض من جهة جواز … وان حيث
ممكنا فيكون في الوجود … عما هو التقدير اه ان يكون علة للآخر او لا يكون
فعلى الاول لا يمكن ان يكون علته من حيث انه يكفي الآخر للمعلول بل يكون من حيث وجوده الذي
يخصه وهو كذلك والوجدان للعوض … ممكنا فيكون بلا علة ومعلولا لكون العلة لوجود المعلول
علة ايضا للعلاقة الذاتية التي بينهما لان وجوب وجود المعلول مع وجود علته لا يكون الا من العلة
فلا يتصور ان تكون العلة للعلاقة الذاتية ذات المعلول ولما كان حلالا في امرين يكون احدهما
علة والآخر معلولا فلا يتصور ان يكون العلاقة الذاتية التي بينهما مستندة الى امر خارج عنهما فتعين
هذا الامر وقيل من ذلك على التقدير ان يكون احد المتلازمين علة للآخر لا يلزم ان يكون
العلة للعلاقة الذاتية التي بينهما هي ايضا تلك العلة لجواز ان يكون العلة للعلاقة ذات
المعلول او امر آخر وقلت في الشق الثاني فرض انه ليس احدهما علة للآخر ويكون
العلاقة حينئذ لازمة لوجودهما او غير لازمة فيلزم ان يكون العلة اللازم للعلاقة امرا خارجا

عنهما موجدا لهما بينهما … اذا كان بينهما علاقة عرضية سواء كانت لازمة او غير لازمة
ولم يكن احدهما علة للآخر فبالضرورة يحتاج … الى الخارج عنهما موجدا لها لما عرفت من ان
التلازم بين الشيئين لا يتصور بدون علة سواء كانت العلة احد المتلازمين او امرا خارجا
عنهما اما موجدا لذاتيهما اولا وفيما نحن فيه لا يمكن ان يكون العلة لتلك العلاقة العرضية
ذات المتلازمين او احدهما لان الكاشف العلاقة ذاتية وقد فرضت عرضية هف ولا يتصور
ان تقتضي العلاقة امرا اجنبيا لا يكون علة للمتلازمين كما لا يخفى واذا كان كذلك فيكون
الواجبان من حيث الكيفية معلولين وقد فرضنا واجبين هف فقد تبين انه على تقدير كون
الواجبين ممكنا فيكون بسبب العلاقة الطارية على كلا التقديرين يلزم ان يكون الواجبان
من حيث الكيفية معلولين هف وانما اقتصر الشيخ في الشق الثاني على لزوم العلاقة لوجودهما
ولم يتعرض لعدم اللزوم اختصارا على ما سيفصله من ان الكيفية يكون على هذا التقدير بالعرض
… او اللازم وجعل ان يكون المراد انه لو لم يكن احدهما علة ويكون العلاقة لازمة
لوجودهما على هذا التقدير مع كون العلاقة ثابتة بينهما فيكون العلة الخ وعلى ما قررنا الشق
الثاني لا يرد ما قيل من انه على تقدير كون العلاقة عرضية ولا يكون احد المتلازمين
علة للآخر لا يلزم ان يكون علة العلاقة امرا خارجا موجدا لهما لجواز ان يكون
ذاتيهما … ويكون علة العلاقة العرضية ذاتيهما او احدهما دون … ثالث …
ووجه الاندفاع واضح لكن هذا … المنصوريان اكثر طول الكلام في هذا المقام
ولعله لم يصح ما رأى في هذا وانا ادري انه يحتمل تحرير التحرير ولعل الكلية بوجه آخر
من …

من … فان على ما يشعر … الكلام في المرام … في الوجودين وكما
… شيئين فلم يمكن احدهما علة كالاضافة … مثل الابوة والبنوة وغيرها
… الوجوب … الوجه … الخ …
… ان كل واجب موجود بقطع النظر عن غيره … موجود بقطع النظر عن غيره وبالغير
… الواجب … هذا الوجه … ان الصغرى …
الكبرى … المعنى المراد … واعترض عليه اولا ان …
… ان الظاهر من كلام الشيخ ان مراده بالكيفية التلازم بحسب الوجود الخارجي لا
التلازم بحسب الوجودين وثالثا ان قوله كل واجب موجود بقطع النظر عن غيره لو اراد به انه موجود
وان قطع النظر عن تأثير غيره في وجوده فهو مسلم لكن لا ينفع في المرام كما لا يخفى وان اراد انه موجود وان
لم يكن غيره موجودا فمنعه ظاهر … التلازم في … اللوازم الممكنة لذاته فلا … الا ان يخص
الغير بالغير الذي لا يكون معلولا له وهو مع كونه خلاف ظاهر اللفظ فيه انه ممنوع بل هو اول المسئلة ورابعا
بان قوله وبدون ان يتصور … لانه انما ينفي التلازم بحسب الوجود الخارجي فظاهر ان هذا التلازم
لا مدخل فيه للتصور وانما ينفي التلازم بحسب الوجود الذهني وهذا التلازم انما يستدعي كون تصور احدهما
مع الآخر … في وجود احدهما في الخارج بدون تصور الآخر وفي الوجه الثالث نظر لان التلازم
الممكنة … عن الذات المقدسة بحسب مرتبة الذات ومعيتها معها … في المعاني …
لكن يقال ان اراد انه موجود وان لم يكن موجود آخر معه فهو ممنوع بل هو اول المسئلة …
عن الوجه الرابع بان مراد صاحب … انه موجود وان لم يكن موجود آخر في العقل بدون

بدون تصور غيره فكم فرق بين الاول والثاني لان السلام يجب الوجه الذي على ما اشار اليه الشيخ في جملة المقالات
ما قد استدل به بعضهم على توحيد الواجب لصح ما ذكره الشيخ في هذا المقام في نفي الشركة بين الواجبين
والافرض حيث قال لو وجد واجبان فلا يخلو اما ان يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر اولا وعلى الاول يلزم
جواز عدم الواجب وهو محال وعلى الثاني يكون بينهما تلازم عقلا والتلازم يقتضي معلولية احد المتلازمين او كليهما وعلى
التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو محال فتعدد الواجب محال قال صدر المحققين قدس سره العلاقة فيه انما في
حق الاشياء التي معنى الامكان اللازم وكان الامكان بالقياس الى الغير والمنافي للوجوب الذاتي انما هو المعنى الاول
دون الثاني وما ليس انفا والله الموفق للصواب   فان الواجب الوجود
واحد لما كان مسئلة التوحيد من اعظم المسائل شأنا وارفعها منزلة وكان اللائق بها ان تفرد
لها باب على حدة وجعل ما يدل عليها ما اورده الشيخ في فصل بعد ما ذكر على حدة من خواص الواجب
نقلا في فصل آخر   وتقول لذلك واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا
فلتكن كثيرة وليكن كل واحد منها واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته
لا يخالف الاخر البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الاخر في المعنى الذي لذاته البتة ويخالفه
بعد بانه ليس هو وهذا خلاف لا محالة فيخالفه في غير المعنى وذلك لان المعنى الذي هو فيهما غير مختلف
وقد قارنه شيء به صار هذا او في هذا او قارنه نفس انه هذا او في هذا ولم يقارنه هذا المقارن
في الاخر بل بانه صار ذاك ذاك او ان نفس ذاك ذاك وهذا تخصيص ما قارن ذلك المعنى ومعناها به
مباينة فاذن كل واحد يباين الاخر به وليس يخالفه في نفس المعنى فيخالفه في غير المعنى والاشياء
التي هي غير المعنى وتقارن المعنى هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق فانما تلحق
بعرض.

بعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة فيجب ان يتفق الكل فيها وقد فرض انها مختلفة فيه هذا خلف واما ان
بعرض لا عن اسباب خارجة عن نفس ماهيته فيكون لولا تلك العلة لم يعرض فيكون لولا تلك العلة لم يختلف فيكون
لولا تلك العلة كانت الذوات ذاتا واحدة او لم يكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود
وذلك بانفراده واجب الوجود فيكون وجوب وجود كل واحد منهما مستفادا من غيره وقد قيل
لكن كل ما هو واجب الوجود لغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فكل واحد منهما
مع انها واجبة الوجود فهي ممكنة الوجود في حد ذاتها وهذا مح المدعى ان واجب الوجود بذاته يجب ان
يكون ذاتا واحدة لا يكون له شريك في وجوب الوجود وبالجملة انه لا يمكن ان يكون في الوجود شيئان اثنان او اكثر يكون كل واحد
منها واجب الوجود بذاته ومحصل البرهان المذكور هو انه لو لم يكن واجب الوجود لذاته واحدا بل كثيرا ذواتا متعددة
كان منها واجب الوجود بذاته فلا يخلو كل واحد منها اما ان يخالف الاخر في صلب الحقيقة او يخالفه فان كان
كل واحد منها لا يخالف الاخر في صلب الحقيقة ومن البين انه يخالف الاخر لا محالة فيجب ان يكون ما يخالف له
ويمتاز عن الاخر بانه هو وليس هو ذاك بل هو هو وذاك ذاك وليس هذا هذا وذاك ذاك الا بتخصص ما قارن اصل الحقيقة
واليه وقع المخالفة والامتياز بين هذا وذاك مع الاشتراك في اصل الحقيقة فهذا التخصص امر خارج
عن الحقيقة عارض وكل شيء خارج عارض فثبوته للمعروض مستند الى علة هي اما حقيقة المعروض
بما هي حقيقة المعروض او امر خارج عن حقيقة المعروض فعلى الاول يجب ان يتفق جميع الافراد في حقيقة
في هذا العارض وقد فرض ان الافراد مختلفة فيه هذا خلف وعلى الثاني يكون سبب امتياز الافراد في حقيقة
بعضها عن بعض سببا اخر حكم لولا ثبوته لم يعرض هذا العارض الذي به تمايز بعض عن بعض فالافراد
غير الاخر منه لان ثبوت المعلول بدون ثبوت العلة مح بالضرورة فاذا لم يحصل ذلك يحصل لم

الاختلاف والامتياز بين تلك الافراد فيلزم على تقدير عدم هذا الامر احادها ان يكون الوجه
الطبيعة النوعية المعراة عن جميع تلك العوارض وح يكون الموجود المفروضة موجهة بل الموجود
واما ذاته بلا تعين وتشخص واما ان يكون موجهة مفصلا بها مح لان وجود الماهية النوعية في الخارج
معراة عن جميع المشخصات والتعينات مح فاذن ثبت ان الاعيان كل واحد من هذه الذوات
على هذا التقدير يكون بسبب امر وعلة فيلزم ان يكون شيء منها واجب الوجود بانفراده بل يكون وجوبه
الحاصل له بانفراده مستفادا من غيره وقد مر ان كل ما هو واجب الوجود لغيره لا يكون واجب الوجود
لذاته بل ممكن الوجود في حد نفسه وهذه الذوات قد فرضت واجبة الوجود بذاتها فيلزم على هذا
التقدير كونها ممكنة بذاتها ايضا هذا خلف وح فقد تبين انه على تقدير تعدد الواجب لذاته
لا يمكن ان يكون الواجبان او الواجبات متفقان في الحقيقة ومختلفان بسبب المشخصات والتعينات
العارضة كما هو شأن الافراد المندرجة تحت طبيعة نوعية هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب قال
الشيخ في المعنى الذي هو حقيقته اراد بهذا المعنى تمام الماهية النوعية التي لا اختلاف بين افرادها الا
بالعوارض فانه لم يعلق الماهية النوعية فيمكن اشتراك الوجه بين اثنين او الوجه ليس نوعا
وقوله وقد قارنه شيء به صار الى قوله وهذا التخصيص ما اعلم انه قد قيل في معنى هذا الكلام وجوه
احدها ما افاده صدر المحققين قدس سره وهو ان احد الترديدين اشارة الى قسمي التركيب العقلي
والذي احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثاني بحسب الاجزاء الذهنية او الى قسمي
التركيب الذهني والخارجي اذ لم يثبت بعد وجوب بساطة الواجب بالوجوب فان المعنى المشترك
فيه جزء ذهني او خارجي للافراد والتركيب كل منها منه ومن مخصص غيره خارج منحصر فيهما
ذهني

ذهني او خارجي ليس الحال كذلك في المعنى المشترك فيه افراد حقيقة مطلق بالقياس الى افراده البسيطة
او المركبة لكونه محمولا عليها بهذه الاعتبارات في الخارج فان حال اللون في السواد وفي الاسود ومراده في الترديد
الاخر الاشارة الى نحو الفرق بين الفصل كالحس والناطق وبين مبدئه كالحس والنطق فلحوق النطق
مثلا بالحيوان لحوق نفس كونه حساسا او لحوق انه صار حساسا لكونه متحدا مع الحيوان ولحوق النفس الناطقة به لحوق
امر به صار حساسا ونسبة المتشخص ونسبته ايضا الى النوع كنسبة الفصل ومبدئه الى الجنس ولكن ان
الظاهر كان ان يقول قدس سره ولحوق النفس الناطقة به لحوق امر به صار نفس انه في هذا اذ جعل قوله انه
في هذا في قوله او قارنه نفس انه هذا او في هذا اشارة الى مقارنة مبدأ الفصل مع الجنس ثم قال
وقوله ولم يقارنه هذا المقارن في الاخر اي لم يقارن المعنى المشترك فيه النوع الذي هو تمام حقيقة الافراد هذا
المقارن الذي به صار المعنى المشترك هذا او قارنه نفس انه هذا بل قارنه مخصص افراد تخصص افرادها
قارنه شيء به صار المعنى المشترك فيه ذلك الاخر او قارنه نفس انه صار ذلك الاخر وانما لم يذكر الترديد الاخر
هنا لبعد احتمال التركيب الخارجي في الواجب وقيل عليه الظاهر ان ما ذكره غير مستقيم لان الترديد الاول
اذا كان بحسب الاجزاء المحمولة وغيرها من الاجزاء الذهنية او بحسب الاجزاء الخارجية والاخر بحسب
مقارنة الفصل ومبدئه فيجب ان يكون مقارنة الفصل متحققة في الاجزاء الغير المحمولة كالمواد
والذهنية والخارجية حتى يكون قوله او في هذا في قوله او قارنه نفس انه هذا او في هذا اشارة اليه
ولعل هذا القائل توهم ذلك من قوله قدس سره ولحوق النفس الناطقة به لحوق امر به صار حساسا وقد
عرفت ان قوله قدس سره ذلك خلاف الظاهر من سياق كلامه وبالجملة في كلامه قدس سره وكلام هذا
القائل اضطراب كما لا يخفى والوجه في كلامه صار سببا للوجه في كلام الناظر البصير وثانيها

ما ذكره السيد الاركيا عن المحقق قدس سره وصيدا اولا مقدمة هي انه قد اختلف اهل العلم في التشخص
فذهب المعلم الثاني الى انه في كل شيء ليس الا نفس الوجود الخاص به وذهب آخرون الى انه
بالعوارض سواء كانت لازمة للماهية الكلية كما في العقول القدسية او عارضة لها كتشخص افراد الانسان
بالعوارض اللاحقة لماهيتها من الكم والكيف والاين وغير ذلك ثم قال قال الشيخ وقد قارنه شيء به
صار هذا فنحو هذا يمكن ان يشير به الى المذهب الثاني لان العوارض هي الاشياء التي اذا قارنت
الماهية صارت هذا او في هذا او هذا او كانت الماهية طبيعة نائية وتشخص موضوعها وقوله
او قارنه نفس انه هذا اشارة الى المذهب الاول وهو ان التشخص بنفس المذهب او في الهوية او ليس
للعرض هوية غير هويته في الموضوع لا بامر زائد عليهما موجب لها كما في الاول وقس عليه
قوله بانه صار ذاك ذاك لج ولم يذكر الترديد الاخر ههنا لسبقه انه ان يكون وجود الوجود طبيعة
نوعية لانه ليس الا نفس الوجود المتأكد القائم بذاته وما ثبتها ما قيل ان مراده انه قارن هذا
المعنى النوعي شيء بسببه صار هذا الفرد المعين او صار حاصلا في هذا الفرد المعين باختلاف
العبارة واتحاد المال وهذا انما يتم لو كان التشخص ليس امرا زائدا بل هو امر اعتباري وهو نفس
الهوية فكان النوع بحسب الوجود لا بانظام شيء آخر يصير هذا او في هذا وقوله بل بانه
صار ذاك هو ايضا بناء على الرأي في التشخص هذا كلامه ولم يفرق بين العبارتين
في كل واحد من الترديدين بل حكم باتحاد المال والظاهر خلافه واوضح حكم بان التشخص
على تقدير ان يكون امرا زائدا بل يكون نفس الهوية امر اعتباري والظاهر ايضا في هذا انه
خلاف الواقع اذ من ذهب الى ان التشخص كل شيء انما يكون بنفس هويته كالفارابي

ومن تابعه

ومن تابعه لا يعتقد بان الوجود والهوية اخص مطلقا من الشيء امر اعتباري ثم قيل والاولى ان
لا يكون كلمة ذاك في الموضعين لتكون مع ذاك ان يكون والصور حاصل المعنى انه قارن هذا المعنى النوعي
في الوجود حتى امر صار ذاك الحاصل المعنى النوعي بسببه ذاك الفرد او قارنه نفس ان هذا المعنى النوعي
ذاك الفرد المكرر في الشق الاولى ليس كان خير سهلا اذ كما يصح ان يقال قارن المعنى النوعي
امر صار بسبب ذلك الامر النوعي ذلك الفرد كذلك يصح ايضا ان يقال انه قارنه امر صار بسببه
ذلك الفرد لكن في الشق الثانية كان لم يكن مستقيما اذ لا يصح ان يقال انه قارن ذاك
المعنى نفس انه ذاك الفرد الا انه قارنه نفس ان ذاك الفرد ذاك الفرد لكن الاسبح او يحمل
ذاك الثاني على التأكيد ويحمل بسبب ان ضمير مستتر فيهما راجعا الى المعنى النوعي او يحمل
ذاك الاول اشارة الى المعنى النوعي والثاني الى الفرد الآخر وبالجملة الامر في مثل هذه
الامور سهل هذا وقد وقع في بعض نسخ الكتاب العبارة هكذا وقد قارنه شيء
به صار هذا في هذا او قارنه نفس انه هذا في هذا المعنى على هذا انه قارن المعنى في
هذا الوجود شيء به صار هذا الفرد بناء على كون التشخص امرا زائدا مخصصا او قارنه في هذا الفرد
نفس الهوية بناء على الاحتمال الاخر وقد حكم هذا القائل بان هذه النسخة اصح لخلوها عن التكلف
ولا شك في انه لا تكلف في النسخة الاخرى ايضا بناء على التوجيه الثاني واما قوله هي الاعراض
واللواحق الغير الذاتية فمراده من الغير الذاتية الغير المقومة سواء كانت لازمة او مفارقة وقوله
فلولا تلك العلائق لكان المعرفات الاولى جنسية او كان قد ظهر معناه مما ذكرناه في اثناء البيان
وقد قيل هذا الترديد كانه بناء على انه اذا لم تكن العلة الخارجة واما ان يقال انه لا بد

من تحقق التعين الوجودي ولا بد له من علة قطعا ولما فرض ان العلة الخارجة ليست متحققة
فلا بد من ان يكون علته المعنى النوعي فيجب ان يحصر العوارض في ذلك او تلحق به انه مما فرض
ان المعنى النوعي ليس بعلة بل العلة الخارجة فلو فرض انتفاء العلة الخارجة يجب ان لا يتحقق
ذلك اصلا انتهى وفيه نظر لان الشيخ بعد ما ابطل كون علة التعين المعنى النوعي بلزوم
خلاف الفرض عند فرض التعدد ذكر الشق الاخر وهو كون علة التعين العلة الخارجة ثم ذكر انه
اذا كان علة التعين العلة الخارجة فاذا لم يكن لزم ان لا يكن الموجودات واما داخله واما ان لا
يكن موجودة اصلا ولا يخفى انه لا يصح ان يقال بعد ابطال كون العلة المعنى النوعي انه لم يكن
العلة الامر الخارج فالعلة اما المعنى النوعي فذلك باطل لما ذكرنا واما ان لا يكون علة اصلا
واذا تأملت وجدت كلام الشيخ على هذا التوجيه هذا او يكون حاصله على هذا واما ان
يعرض له ذلك التعين بسبب خارج طرأ او بسبب خارج فاما ان يكون السبب
المعنى النوعي او ليس له سبب اصلا وبطل هذا الاخير ولنفرض الآن انه
يخالفه في معنى صح لجد ما او ثبتها في المعنى فلا يخ ذلك المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب
الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل
ما هو واجب الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب الوجود فوجوب الوجود متقرر وجوده وجوب وجوده
وهو داخل عليه عارض مضاف اليه بعد تمام ذلك وجوب وجوده وقد منعنا هذا وتبينا
فساده فاذن لا يجوز ان يخالفه في المعنى لما فرغ عن بيان فساد القسم الاول من القسمين
المذكورين عن كون الواجبين متفقين في الحقيقة ومختلفين بسبب الامر الخارج عن

الحقيقة

الحقيقة شرع في بيان فساد القسم الثاني وهو كون الواجبين بعد ما كانا مشتركين في معنى وجوب الوجود
مختلفين في معنى ذاتي وتقرير هذا الكلام على ما ذكره الشيخ في رسالة العرشية والمبدأ والمعاد ان
يقال على هذا التقدير ليس يخلو وجود كل واحد منهما اما ان يكون بما شاركه غيره فيلزم ان يكون وجود
كل واحد منهما ويتم ذاته بالمعنى الذي شاركه غيره وما يتم به وجود ذاته فالذي يتم به وجود ذاته
ويزيد على المعنى المشترك فيه اما ان يكون شرطا في نفس وجوب الوجود واما ان لا يكون فان كان شرطا
في نفس وجوب الوجود فان كان شرطا وجب ان يشترك فيه كل ما هو واجب الوجود فصل لكل واحد
من المتباينين لم يبق لاحد فرق بينهما انفصال السابق المقوم وقد فرض الاختلاف في النوع
هف واما ان لا يكون شرطا في نفس وجوب الوجود وما ليس بشرط في شيء فالشيء يتم دونه فوجوب
الوجود يتم دون ما اختلف فيه فيكون ما اختلف فيه عارضا لوجوب الوجود وهما متفقان في حقيقة
وجوب الوجود ومختلف في العوارض فهو القسم الاول وقد منع هذا وبين فساده في الشق الاول فثبت
انه لا يجوز ان يختلف واحد الواجبين الآخر في معنى ذاتي هذا ما في الكتاب
فيه نظر اذ لقائل ان يقول لا يلزم من كون ما يتم به وجود كل واحد من الواجبين عارضا للمعنى
وجوب الوجود المشترك بين الواجبين ان يكون امتياز احد الواجبين عن الآخر بامر عارض لا ذاتي
اذ ما به يتم وجود كل واحد منهما هو الفصل الذاتي لكل واحد منهما فامتياز احدهما
عن الآخر بامر مقوم له وان لم يكن مقوما للمعنى وجوب الوجود المشترك وشرطا له وهذا كما
ان الناطق مثلا عرض وخارج عن حقيقة الحيوان الذي هو جنس للانسان والفرس مثلا ومع
هذا ذاتي للانسان ثم قال في الجواب ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود المتأكد وليس

يحتاج في كونه موجبا الى وجود آية كما يحتاج سائر المفهومات الجنسية في كونها موجبة الى وجود آية
واذا كان مشتركا بين الجنسين ولم يكن المعنى الآخر الذي يمتاز به احدهما عن الآخر شرطا داخلا
في قوام حقيقته لم يكن له احتياج اليه في كونه موجبا ايضا اذ لا مدخل له في حقيقته اعني نفس الوجود
المتأكد فكيف له احتياج اليه اصلا فلا يكون الاول مقوما للكل ولا عن الاول مساويا ايضا اذ كل ما هو مقوم
للنوع وداخل في حقيقته يحتاج اليه الجنس في كونه متحصلا وقد تحقق ان وجوب الوجود الذي هو مشترك
بينهما وفرض كونه جنسا لهما ليس محتاجا الى هذا المعنى الذي يقع الامتياز بين الجنسين اصلا
فلا يكون هذا المعنى مقوما لهما هذا غاية ما يمكن ان يقال في المقصود عن هذا الكلام وقد قيل
على الشيخ ان اريد بكون المعنى شرطا في وجوب الوجود ان معنى من المعاني المختلفة بينهما المختلفة شرط في تحقق
الوجوب فمم انه يجب ان يتحقق الكل فيه لكن على هذا يختار الشق الثاني ويقال لا نم انه اذا لم يكن
جزءا من معنى من تلك المعاني شرطا في وجوب الوجود لتقرر وجوب الوجود دونه وجوب وجود ذلك الجزء كل
علة تامة مضاف اليه لجواز ان يكون تقرره في جملة تلك المعاني وح لا يلزم تقرره بدون ذلك
المعنى بل تقرره دائما باحد منهما وعدم توقفه على خصوص احد منهما ليس بقادح في المرام
وان اريد به عموم تلك المعاني وجميعها فيختار الاول ولا يلزم اتفاق الكل في الحقيقة وهو ظاهر
والمشهور في الجواب عن هذا ما ذكره الشيخ في الرسالة انا نختار ان المراد ان معنى من معاني تلك المعاني
انما شرط في وجوب الوجود اولا واذا لم يكن شرطا لكن معنى من تلك المعاني اي معنى كان ايضا
شرطا لكن احدها او طالما بخصوصه شرطا لكن الآخر ايضا كذلك بخصوصه شرطا فلا يكون
واحد منهما بخصوصه شرطا فلا يكون احدهما لا بعينه شرطا ايضا فيكون وجوب الوجود متقررا دون

وجود

وجوده بدون تلك المعاني المتخالفة فيكون عارضه مضافا اليه فان قلت ذلك نظير في الهيولى
فانها لا يمكن وجودها بدون الصورة مع ان خصوص صورة من الصور بعينها ليس شرطا
لوجودها بل صورة ما لا بعينها وفي اللون فان وجوده لا يتقرر الا بان يكون سوادا او بياضا لا بعينه
ولكن احدهما قلت قد اجاب الشيخ في الرسالة عن هذا النقض بان النقض بالمادة فان
احدى الصورتين لا بعينها شرط لها في زمان ولا اخرى ليست في ذلك الزمان شرطا لها وانما
في الزمان الآخر فالاخرى شرط لها دون الاولى او يقال كل واحد من تلك الصورتين ممكنة
المشروط لها وهي ايضا في حد نفسها ممكنة المشروط فاذا وجبت وجبت بعلة اخرى
فعلة ايهما وجبت وجبت تلك الصورة لعينها وفي وجوب الوجود ليس هذا لا يمكن
فيما نحن فيه اذ لو كان لوجوب الوجود شرط متعلق بشيء خارج عنه لما كان وجوبه بالذات
بل بسبب الغير والكلام في وجوب الوجود بالذات واما عن النقض باللون فان لونية اللون
ليست بالسواد او البياض بل لونية اللون ان لم يعمها لكن اللون لا يوجد متقررا الا مع فصل
كل واحد من السواد والبياض فليس ولا يوجد متقررا الا مع من الآخرين ليس شرطا في لونية
اللون بل شرط في وجودها ولكن احدهما انها كان بل احدهما كان سواده في زمان فلا
يتحقق في زمان آخر فصل اللونية التي في هذا الزمان وفي مثل المادة انما وجدت ويحصل
بفصل السواد وتلك اللونية التي يحصل ذلك الزمان وفي تلك المادة انما يحصل بفصل
البياض قد ظهر من هذا ان تلك الفصول شرط في وجود اللونية واما لونية اللون فليست
باحد الامرين من فصل السواد والبياض لعينه ولغير عينه بل هي متقررة لونية بدونها

والامر كذلك في وجوب الوجود لانه ان كان احد الفصلين لا بعينه شرطا فيجب ان يكون لا لانه وجوب
وجود ولكن وجوب الوجود متقررا دون احدهما وغير محتاج اليه في هذا المعنى فيكون عارضا كما ان
فصل السواد والبياض شرط لكن بعد صدق علة معينة للونية وسبب اختلاف الهويات اللونية
لا لاصل اللونية بما هي لونية هذا كلامه مع تغيير ما نقل في هذا المقام بعبارته بما في زوايا تسعو الى
تفهيمها لعدة ذلك فعوقب بل يجب ان تزيد ايضاحا من زيادة هو ان
الشيخ ثم معنى وجوب الوجود في الكل لا يخرج عن وجهين اما ان يكون على سبيل تعرضية العوارض
ثم من المعلوم ان الفصل لا يدخل في حقيقة الجنس بقيام مقام الجنس فهي لا تقيده الجنس حقيقة وانما
تقيد القوام بالفعل وذلك كالناطق فان الناطق لا يقيد الحيوان معنى الحيوانية بل
تقيد القوام بالفعل واما من جهة خاصة فيجب ايضا ان يكون فصل وجوب الوجود ان صح بحيث
لا يقيد وجوب الوجود حقيقة وجوب الوجود بل تقيد الوجود بالفعل وهذا محال من وجهين
احدهما انه ليس حقيقة وجوب الوجود الا نفس الوجود لا حقيقة له الا انه التي هي معنى غير
تاكيد الوجود والوجود لازم لها او داخل عليها كما ثبت فلا معنى لافادة الفصل الوجوب
الوجود زيادة شيء على حقيقته ضرورة وقد منع جواز هذا مما بين الفصل والجنس
فالوجه الثاني انه يلزم ان يكون حقيقة وجوب الوجود متعلقة في ان يحصل لعله
بمرجح لها كما ان المعنى الذي به يختص الشيء وجب الوجود يجب وجوده لغيره وانما كلامنا
في وجوب الوجود لذاته كما ان الشيء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود لغيره وهذا باطل
هذا فقد ظهر ان الشيخ ثم وجوب الوجود الى تلك لا يحتاج الى نقض المعنى الجنسي الى الفصل

فبين

فبين ان المعنى الذي يقتضي وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى جنسيا منقسما بفصول او عوارض فيمتنع
ان يكون معنى نوعيا فصحت ولا يجوز ان يكون نوعية محمولة على كثيرين لان اشخاص النوع الواحد
كما بينا اذا لم تختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون انما تختلف بالعوارض وقد منعنا ان يكون
هذا في وجوب الوجود لما كان مسئلة التوحيد من امهات المطالب والمسائل لم يكتف الشيخ بايراد برهان
واحد عليها بل اورد وجوها متعددة وبراهين متكثرة على مسلك المعلمين وتنشيطا لطباع الطالبين
والفرق بين هذا المنهج والمنهج السابق ليس الا بانه ابطال كون وجوب الوجود طبيعة جنسية
بغير الوجه الذي ابطل به ذلك في المنهج السابق وحيث قيل ان الفصل في تقرير البرهان فيجعل ان
قوام الفصل علة مفيدة لقوام الجنس ليس المراد ان الفصل علة لوجود الجنس ولا يمكن اما علة
له في الخارج فيقدم عليه بالوجود وهذا ايضا لانهما في الخارج في الجعل والوجود واما علة له
في الذهن وهو ايضا واضح والا لم يتعقل الجنس قبل الفصل بل المراد ان الصورة الجنسية مبهمة
في العقل يصلح ان يكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود غير متحصلة بنفسها لا
تطابق تمام حقيقتها المحصلة واذا انضاف اليها الصورة الفصلية وحصلها اي جعلها مطابقة
للماهية التامة فهي علة لرفع الابهام والتحصيل والعلية بهذا المعنى لا ينكرها احد وقد اوضح المقام
بعض العلامة الرازي صاحب المحاكمات في بعض رسائله ان من البين ان الصورة الجنسية
اذا حصلت في العقل تردد العقل في انها اي شيء هي من الانواع مثلا صورة الحيوان
اذا حصلت في العقل تردد في انها اي شيء مطابق هل هو انسان او فرس او بقر او
غير ذلك ثم لما انضم اليها صورة الفصل تحصلت صورة مطابقة لتمام الماهية وذلك ان

العقل فالصورة التي يدركها بمجرد نفسه لا بالآلات حسية وخيالية يعقل الى حده وهو الماهية النوعية فاذا حصل من الصور صورة مطابقة لها انتهت سلسلة الاشتراك الصور الجنسية ليست تامة بل ناقصة تكملها صورة الفصل وليس معنى العلية الا هذا التكميل وازالة الابهام ويختلف مراتب التكميل ورفع الابهام بحسب اختلاف مراتب الجنس فان الجنس العالي فيه ابهام عظيم ومتى انضم معه فصل قل ابهامه ثم يتناقص الابهام ويزداد الكمال بضم فصل فصل الى النوع مثلا اذا تصور من الجسم انه لا في موضوع فقد حصل في العقل صورة الجوهر ويقع التردد في انها يطابق الملائكة او الصورة او العقل او النفس او الجسم الى غير ذلك فاذا انضم اليها ذو الابعاد الثلثة حصل صورة الجسم ويرتفع ذلك الابهام العظيم ويبقى التردد في انها يطابق النبات او الجماد او الحيوان ثم اذا قرن بها فصل الباقي ارتفع ذلك الابهام وهكذا الى النوع واطيب الكلام في هذا ليس الاحتياج اليه في مواضع كثيرة اذا تمهد هذا فاقول ان معنى وجوب الوجود لو كان صادقا على كثيرين فاتفقه الى الكثيرين اما ان يكون بالفصول واما ان يكون بالعوارض وعلى الاول يكون وجوب الوجود بمعنى جنسي وعلى الثاني يكون معنى نوعيا ثم ان من البين انه لو كان بمعنى جنس الا من جهة الفصول داخلة في حقيقته لما تقرر في موضعه ان الفصل لا يفيد الجنس حقيقته بل هو تام في معناه مع قطع النظر عن الفصول وانما الفصل يفيد الجنس قوامه بالفعل بدل بالمعنى الذي عرفت فحصل وجوب الوجود اذا تشابه هذا لكن فلا محال في وجوب الوجود عن وجهين الاول ان حقيقة وجوب الوجود ليس الا الوجود المتأكد فاذاكان الفصل اياه

القوم بالفعل بانضمامه معه افادة لحقيقته اذ لا حقيقة له الا الوجود فيجب ان يحصل بانضمام الفصل معه حقيقته وهو خلاف المقرر وهذا بخلاف سائر الحقائق الجنسية فان حقائقها ليست نفس الوجود بل الوجود امر مغاير لها لوجود كان لازما او دخولا عليها اي عارضا غير لازم فلا يلزم من دخالة الفصل اياها بانضمامها معها القوام بالفعل ان يكون الفصل دخلا في حقائقها وجزء منها الثاني انه على هذا التقدير يلزم ان يكون حقيقة وجوب الوجود في كونها محصلا بالفعل متعلقة بالغير الذي هو الفصل فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود بذاته واجب بالغير وكلامنا في وجوب الوجود بالذات فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لغيره وهذا مستحيل كما سبق انفا فقد تبين من هذا انه لا يجوز ان يكون وجوب الوجود على تقدير تعدد الواجب بالذات طبيعة جنسية يكون انقسامه الى افراده بالفصول الذاتية فيتوان يكون على هذا التقدير طبيعة نوعية ولا يكون هذا ايضا الا ان الاشخاص المندرجة تحت طبيعة نوعية متفقة في الحقيقة لا اختلاف بينها ولا تمايز الا بالعوارض الخارجة عن الذات وقد تبين فيما سبق انه هذا ايضا كن فيه هذا وقد قيل في هذا المقام على هذا الكلام فيه نظر لان المراد بالقوم ان كان هو الوجود فغير مسلم ضرورة ان الفصل لا يفيد وجود الجنس كيف وهما موجودان بوجود واحد فلا يكن تقدم احدهما على الاخر بالوجود وان اراد انه لا يكون موجودا الا محصلا بالفعل بحيث يصح ان يوجد بل لا بد ان يكون منضما معه حتى يصح ان يوجد فمسلم لكن ح اذا كان لوجوب الوجود فصل لا يلزم ان يكون مفيد الوجود حتى يكون مفيد الحقيقة الجنس بل غاية ما يفيده انه لو كان

وجوب الوجود معه امرا محصلا بالفعل وهو ليس من افادة حقيقة الجنس في شيء والجواب عنه ان المراد بقولهم ان الفصل يفيد وجود الجنس ليس انه يؤثر في وجود الجنس بل المراد انه لا يمكن ان يحصل بدونه على ما ذكرنا مفصلا واذا كان تحصل وجوب الوجود بالفعل بانضمام الفصل اليه يكون حقيقته متحصلة به اذ لا حقيقة له الا الوجود المتأكد وكذلك لزوم هذا على تقدير كون وجوب الوجود بمعنى جنسي يكون انقسامه الى افراده بالفصول مغايرة ضرورة غير مسموعة وانما له الفصل لا هنا في الجواب عن هذا السؤال ان الظاهر ان المراد بالقوام بالفعل الوجود وهو مبني على ان الجنس والفصل مركبان في الخارج وليس من الامور الاعتبارية التي ليس لها تحصل وتحقق بل بحسب اعتبار العقل وملاحظته واذا كانا امرين متغايرين بحسب المعنى وسلم وجودهما لا يمكن اتحادهما بحسب الوجود اذ لا معنى لاتحاد المتغايرين في الوجود كما ذهب قوم من المتأخرين من غير ان يكون لذلك اثر في كلام من تقدم عليهم بل لا وجود حقيقي لاتحاد المتغايرين بحسب المفهوم في الوجود حتى وجوب الوجود حقيقة الوجود المتأكد فلا يمكن ان يكون له فصل فاقول الحق ان ما فيه من الخبط ولست اشعر بما معنى يحصل عنده هذا القائل فصل يحصل اذ نقول ان المتغايرين بحسب المفهوم لا يمكن اتحادهما في الوجود بل انما على ما تقرر ان مراد من قال يصدق عليه هذا وما يصدق عليه ذاك من الحمل والحمل معنى بين فلا يمكن ان يقال ما يصدق عليه هو ما يصدق عليه ذاك ثم كلام هؤلاء الشيخ وسائر المحققين لا يقولون بمعنى اتحاد المتغايرين المفهوم بين في الوجود وذلك بهتان عليهم او جهل بكلامهم وقد

قرروه في كتبهم من غير حاجة الى غير ذلك وبالجملة كل ما ذكر خبط صريح وغلط فضيح منشأه الغفلة عن كلامهم او التأمل فيما قصدوه من مرادهم والتكلم انه يمكن اجراء ما ذكره الشيخ في ابطال كون وجوب الوجود بمعنى جنسي في ابطال كونه معنى نوعيا ايضا على ما فيه وقد يمكن ان يبين هذا بنوع من الحجة وهي ان الفرض راجع الى ما اوردناه مفصلا انه يمكن ان يبين المطلب في هذا الفصل على نحو حسبنا الواجب بطريق مختصر وهي ان الفرض راجع الى ما ذكره في المنهج الرابع من انه لو تعدد الواجب على تقدير ان يكون وجوب الوجود في الخارج صادقا على اثنين يلزم خلاف ما فرض وجوب وجودهما لذاتهما واما فرض صدق هذا المعنى في الاثنين مما الكثير من واحد وليس مراده انه يمكن ان يبين هذا بنوع من الاحتجاج المنهج الاول لاختلاف المآخذ كما ذكر صدر المحققين قدس سره وقيل ان ما ذكره الشيخ في تحقيقه اختصار لما ذكره سابقا الدليل الاول وحاصل ان بناء الدلائل التي ذكرناها قريبة المآخذ حدا والتفاوت بينها قليل ولا يحتج في ان يجعل هذا ونحوه اختصارا لما سبقه كيف وقال الشيخ ولكن الغرض راجع الى ما اوردناه ظاهر بل صريح في ذلك ولعل الى ما ذكرنا من توجيه الدليل وتقريره يظهر حقيقة الحال مع الاشهر فقال الماتن بين الدلائل التي اوردها الشيخ قريبة المأخذ ثم يرجع احدها الى الاخر فلذلك لا ينفع ذلك في ان يكون المذكور هنا اختصارا للسابق بعينه وما انه به وحده من قال الشيخ فكان الغرض راجع الى ما اوردناه لا ما سيذكره صلا لما عرفت العرض منه فيقال ان وجوب الوجود اذا كان صفة الشيء وموجودا له فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة ان يكون عين تلك الصفة موجودة لهذا الموصوف فيمتنع الوجود منهما ان يوجد لغيره فيجب ان يوجد له وحده واما ان يكون وجوده لا لحكمة غير واجب فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب الوجود لذاته

وهو واجب الوجود بذاته صفة وجوب الوجود ولكن الا لواحد فقط لتقرره ان وجوب الوجود
اذا كان صفة للشيء وحمولا عليه فاما يكون كونه صفة لهذا الشيء بحيث يقتضي حقيقته ومعناه اولا يكون
لك وعلى الاول يكون ثبوت فرد منها لغير هذا الشيء ممتنعا والا لزم ان لا يكون تلك الصفة من
حيث حقيقتها من الصفات المختصة بالشيء المفروض وذلك لانه على تقدير ثبوت فرد منها
لغير هذا الشيء يكون حصول تلك الحقيقة ايضا ثابتة لهذا الغير في ضمن الفرد الثابت فلا يكون صفة له
ايضا وقد فرض انها من حيث الحقيقة من الصفات المختصة بذلك الشيء هف واذا امتنع
ان يوجد فرد منها لغير هذا الشيء فغير هذا الشيء لا يتصف بوجوب الوجود فلا يكون المتصف
بوجوب الوجود الا واحدا وعلى الثاني يكون ثبوتها لهذا الشيء بسبب الغير اذ هي بنفسها
لا تقتضي ذلك بل يجوز ثبوتها له نظرا الى نفسها فوجوب ثبوتها يكون بالغير فلا يكون
هذا الشيء واجب الوجود بسبب الغير وقد فرض واجب الوجود بذاته الى قوله الشيء
الواحد واجب الوجود بذاته وبغيره معا هف على ما سلف لعل هنا شق اخر وهو ان يكون
المقتضي لثبوت هذه الصفة ذات هذا الشيء الموصوف فعلى هذا يجوز ان يكون في الوجود
اشياء كثيرة ذات كل واحد تقتضي ثبوت صفة وجوب الوجود لها ولكن هذه الصفة حينئذ مقتضية بنفسها ثبوتها
اما ولا الا ثبوتها و… ان لا فائدة … نسبة الاقسام الى الصفة ونسبة الوجوب الموصوف
الاثنان ثبوت الاثنينية لزيد … الاثنية ومع هذا … زيد … فواجب والشيخ
لم يتعرض لابطال المحذوف … اذ على هذا التقدير يلزم ان يكون كل واحد من … الاشياء
مركبا … ولا خفاء ان الشيخ لم يتعرض لهذا الشق
ولم يبين

ولم يبين البطلان لسبب صدر المحققين قدس سره الشيخ في هذا المقام الى الخبط وانه لم يفرق بين المفهوم
والفرد وانه لم يتفطن بانه على تقدير عدم اقتضاء المفهوم ثبوته للفرد لا يلزم منه ان ثبوته للفرد
لجواز ان يكون المقتضي لثبوته هو الفرد ولا شك في … وجه عدم تعرض الشيخ ويعترف ايضا
ان الشيخ عظيم القدر عظيم الشأن من ان يقع في مثل هذا الغلط والخبط الذي لا يقع فيه
احاد الناس ان استعملوا ادنى فطنة ثم لا حاجة في دفعه الى تمحل بعيد … ان وجوب
الوجود غير خارج عن حقيقة واجب الوجود فلو شرك بين ذاتين لكان مقوم كل واحد حقيقة
منهما فيحتاج ان يفرض … حتى يتمايز ان ذلك لا يخرج عن … على ما ذكره
صدر المحققين قدس سره هذا ادق ما قيل في تقرير كلام الشيخ ان حاصله ان صفة وجوب الوجود
اذا كان حصولها للشيء فاما ان يكون واجبا بالنظر الى ذات الصفة ان يكون حال … حصة
منها التي هي حاصلة للشيء المذكور اولا وعلى الاول يمتنع ان يكون واحدة من … الصفة
اي حصة منها موجودة لغير ذلك الشيء لان الحصة المفروضة ولا بل حصة اخرى حتى يقال انه المحذور
في كون الحصة المفروضة غير موجودة لشيء اخر اذ على تقدير هذا لكون … ايضا وهو
خلاف الفرض وعلى الثاني يكون وجوبا الشيء المذكور ممكنا لانه اذا لم يجب بالنظر الى ذاتها كان يكون
حال الحصة المذكورة فلم يجب بالنظر الى ذاتها ان يكون موجودة للشيء المذكور اذ وجودها للشيء
المذكور ليس الا كونها حال الحصة منها التي في هذا الشيء وهو ظاهر واذا لم يجب بالنظر
الى ذاتها وجودها للشيء المذكور فبسبب وعلة تصير ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء انما يصير واجب
الوجود بسبب وعلة والمفروض انه واجب الوجود بذاته اه ظاهر ان واجب الوجود على تقدير

وحدته يكون ذلك الفرد المعين الواحد منه واجب الوجود بذاته ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده
بسبب غيره وان فرض تعدده معاذ الله عنه لابد ان يكون كل من افراده المعينة
واجب الوجود بذاته هذا الكلام وارد حينئذ ايضا لكنه مع قطع النظر عن عدم مطابقته
مع كلام الشيخ مشتمل على استدراك عظيم اما اولا فلان اخذ الحصة في تقرير البرهان نسبة
هذا المقام اليها لغرض … كان يكفي ان يقال لو كان وجوب الوجود صفة لواجب
وجود فاما ان يقتضي بحسب … ذاته وحقيقته ان يكون صفة لهذا الموصوف ام لا كما
ذكرناه بعينه اولا واما ثانيا فلان ما ذكره في بيان … الشق تطويل من غير طائل كما
لا يخفى ولا حاجة الى قوله … ان واجب الوجود على تقدير … مع … له على الاول
الاول فان قلت قائل ان وجوبه صفة لهذا لا يمنع وجوبه صفة لاخر فكونه صفة
لاخر لا يبطل وجوب كونه صفة لهذا … تعيين وجوب الوجود صفة له من
حيث لا يتغير … الى اخر … ليس صفة للاخر لعينه بل مثلها الواجب … فيه ما يحكم
في تلك بعينها هذا السؤال اورده على ما ذكره من الدليل والجواب عنه تقرير السؤال ان كونه
وجوب الوجود صفة لهذا الواجب لا يمنع من وجوب كونه صفة لواجب اخر لجواز ان
يقتضي وجوب الوجود لذاته كونه صفة لهما معا فحقيقة صفة لواجب اخر على هذا التقدير
لا يبطل وجوب كونه صفة لهذا الواجب وانما يلزم ان لو فرض لذاته كونه صفة لهذا
فقط وليس ذلك بلازم ومن يدعي عدم امكان كون شيء واحد مقتضيا لان يكون
صفة لشيئين فعليه البيان وتقرير الجواب ان الكلام في حقيقة وجوب الوجود من حيث
انها

انها متعينة بكونها صفة لهذا الشيء مع قطع النظر عن الشيء الاخر وانها تقتضي لذاتها ان يكون صفة
لهذا … انها من حيث هي صفة لهذا الشيء ام صفة لذلك الشيء الاخر … تلك الصفة
للشيء الاول اعني حقيقة وجوب الوجود من حيث انها متعينة لا يمكن … لذلك الشيء الاخر ولما فرض انها
حقيقة وجوب الوجود تقتضي لذاتها ان يكون صفة للشيء الاول المفروض ولا ريب ان تلك الحقيقة
موجودة في ضمن … الحقيقة المتعينة لان يكون صفة للشيء الاخر فيجب في تلك الصفة ايضا ان يكون صفة
للشيء الاول المفروض اذ الحقيقة المقتضية لذلك موجودة فيها ايضا فقد … ان حقيقة وجوب الوجود
اذا كانت مقتضية لكونها صفة لهذا الشيء يجب ان لا يكون الموصوف بها الا هذا الشيء الواحد
هذا تقرير الجواب المنطبق على لفظ الكتاب من غير تكلف وليس حاصل الجواب ان كلامنا في خصوص حصة
صفة وجوب الوجود الذي في موصوف لعينه لا في نفس هذه الصفة وخصوص حصة ليست صفة
لموصوف اخر بل التي في الموصوف الاخر حصة اخرى مثلها لا هي نفسها حتى يقال ان هذا
الجواب ليس في مقابلة السؤال وينسب الى الشيخ تارة الخطاء وتارة يحتاج الى التكلف العظيم
حتى يصير مقابلا للسؤال كما وقع لبعض الناظرين وان شئت الوقوف على التفصيل وذلك
فارجع الى تعليقاته … عليه … مفصلا هذا … تعلم انه لا يرد على هذا الحاصل الذي ذكره … ليس
في مقابلة السؤال بل الذي يرد عليه انه غير تام الا بضم مقدمة اخرى ان الحصة التي حاصلة
للشيء الاول من هذه الصفة لما كانت مقتضية بحسب اصل حقيقتها لان يكون صفة للشيء
الاول فيجب في الحصة الاخرى الحاصلة للشيء الاخر ايضا ان يكون صفة للشيء الاول اذ الحقيقة المقتضية
لذلك موجودة فيها ايضا كما عرفت واعلم انه لا يرد على كلام الشيخ ما اشرنا اليه سابقا

من انه يجوز ان يكون صفة وجوب الوجود مقتضية لان يكون صفة لهذا الواجب ولا مقتضية
لذلك بل يكون المقتضي هو ذات الفرد الموصوف كما حققه صدر المحققين قدس سره وذلك
لما عرفت من انه لا يصح الايراد بهذا الايراد لانه ظاهر جدا كما سبق ثم انه قد نقل عن سيد المحققين
في هذا المقام انه وجه هذا الكلام بان قال محصل جواب الشيخ انه لو كان كون طباع وجوب الوجود
لا يقتضي ذلك الطباع وذلك الطباع ليس ايضا فكونه لكونه ليس ايضا مقتضيا وكونه ليس
ليس هو لعينه كونه لا بد مستندا [illegible] ذلك الطباع مشتملا مقتضيا نفس طبيعته فيكون كونه متكثرا
امرا لنفس ذاته فيكون لواحد واحد لان كونه لاثنين يجب نفس الذات مقابل كونه لواحد
كما اذا كان مقتضى طبيعة ان يكون للناقص او للاقص كان كون تلك الطبيعة للناقص
او للاقص ممتنعا بالنظر الى نفس تلك الطبيعة البتة لكونهما امرين متقابلين وذلك لان
بها يلزم او يصح وانما حيث يلزم تحقق الكثرة بدون الوحدة والكثرة بدون الواحد
وفيه ان فيه نظرا اما اولا فلبعده عن تطبيق كلام الشيخ عليه واما ثانيا فلان قوله كونه لاثنين
يجب نفس الذات ان اراد به ان كونه لاثنين [illegible] مقابل كونه لواحد فهو مسلم لكن لا نم
[illegible] مقتضيا لكونه لا ولكونه ليس مقتضيا لكونه لاثنين [illegible] وهو ظاهر وان اراد ان كونه لاثنين
مطلق مقابل كونه لواحد فهو ممنوع اذ يجوز ان يكون للكثير معا وما مثل من كون مقتضي
الطبيعة للناقص او للاقص مقابلا لاقتضاء [illegible] الصالح [illegible] اولا [illegible] ايضا [illegible]
لانه ان اخذ الاقتضاء [illegible] فالمقابلة مسلمة لكن غير مجد وان اخذ لا بهذا القيد
فالمقابلة اول المسئلة ولو [illegible] ان الطبيعة اذا اقتضت الكثرة فبالضرورة لا بد ان
يكون

الكثير كما تحقق تحقق الكثرة فهي تحقق الواحد ايضا لا بد ان يكون اما الكثرة فلا يصح الى هذا اللفظ بل
الذي [illegible] فيه بل كان يكفي ان يقال اذا كان الطبيعة مقتضية للكونها لا فلا بد ان لا يخلف
عنها ذلك [illegible] تحقق فاذا كان ليس ايضا كان يجب ان يكون لا في منع كونه ليس وهو [illegible]
ممتنع [illegible] اخرى [illegible] ان يكون الواحد منها واجب الوجود ولونه هو لعينه
اما ان يكون واحد فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو لعينه وليس غيره وان كان كونه واجب الوجود
غير كونه هو لعينه فمقارنة واجب الوجود لانه هو لعينه اما ان يكون امرا لازما او لعلة وسبب غير
غير فان كان لذاته ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هو لعينه وان كان لعلة
وسبب غير [illegible] فلكونه هو لعينه سبب فهو معلول [illegible] بهذا الكلام
يحتمل [illegible] تاما وحيد واجب الوجود تعالى شانه ويحتمل ان يكون تقريرا اخر لدليل
[illegible] الاول التقرير [illegible] الواحد من هذه الذوات الواجبة الوجود واجب الوجود
اما ان يكون لعينه هو لونه هذا الفرد المعين اولا بل [illegible] كونه واجب الوجود غير كونه هو لعينه
فان كان الاول فيلزم ان يكون كل ما هو واجب الوجود هو هذا الشخص المعين ولا يكون غيره
واجب الوجود وهذا ظاهر وان كان الثاني فمقارنة هذا المعنى [illegible] وجوب الوجود [illegible]
الفرد المعين يكون لسبب فاما ان يكون السبب هو ذات الفرد المعين اولا بل امرا
امرا غيره [illegible] فعلى الاول يلزم [illegible] واجب الوجود لذاته ايضا في [illegible] ان يكون
واجب الوجود المشخص واجب الوجود مقتضيا للتشخص [illegible] معلولا [illegible] وعلى الثاني
[illegible] الواحد منها واجب الوجود اما ان يكون لكونه هذا الواحد المعين فيلزم الاخر

في فرد واحد ان [illegible] لكنه هذا الواحد المعين فمقارنة هذا المعنى لهذا المعين اما ان يكون
لاقتضاء هذا المعنى لونه لهذا المعين فيلزم ايضا الانحصار كما سلف واما ان لا يكون لاقتضاء
هذا المعنى بل لسبب غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود معلولا للغير [illegible]
الاحتمالين [illegible] ان الضمير في [illegible] الشيخ لذاته في قوله فمقارنة واجب الوجود لانه هو لعينه
اما ان يكون لذاته يحتمل [illegible] الى الفرد المعروف [illegible] ان يكون [illegible] الى معنى وجوب الوجود
الذي فرض مشتركا بين هذه الذوات وبناء على التقدير الثاني يكون الفرق بين هذا التقرير
والتقرير السابق انما هو ان في هذا التقرير [illegible] عينية وجوب الوجود لهذا الفرد
المعين [illegible] لها والزم في كل منهما [illegible] المتعدد ولم [illegible] في التقرير السابق
بل جعل القسمين قسما واحدا او [illegible] في كون [illegible] وجوب الوجود للفرد
المعين لنفس هذه الصفة [illegible] لنفس هذه الصفة [illegible] العينية والسببية ولا يرد [illegible]
هذا التقرير [illegible] نقل عن صدر المحققين قدس سره [illegible] هذا واعلم
انه يرد [illegible] كما اورده الشيخ على الاولة الشبهة الصعبة المشهورة من ابن كمونة
وهي انه لم لا يجوز ان يكون هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية
يكون كل منهما واجب الوجود لذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود [illegible] منهما مقولا عليهما
قولا عرضيا فيكون الشركة بينهما في هذا المعنى العرضي والافتراق بصرف حقيقة كل منهما
وقد [illegible] بوجه اخر وهو [illegible] ان قولكم في الدليل الاول ان لم يكن [illegible] احدهما
شرطا في وجوب الوجود يلزم ان يكون وجوب الوجود متكررا [illegible] دونها وجوب الوجود

اردتم

اردتم بوجوب الوجود ان اردتم به المفهوم المشترك فلا نم انه لم يكن متقررا دونه ما هو فرده
بل المتقرر فرده وهو مفهوم اعتباري عارض له لا نم لذاته من دون محذور وان اردتم
الذات التي هي واجبة الوجود فبطلانه ظاهر وكذا قولكم في الدليل الثاني انقسام معنى وجوب
الوجود اما ان يكون انقسام معنى جنسي او نوعي ان اريد به انقسام واجب الوجود الذي هو امر
اعتباري وانما هو انقسام [illegible] واجب الوجود فعلى الاول نختار شقا ثالثا وهو ان انقسامه الى افراده
انقسام العرض [illegible] ولا يلزم ما ذكرتم من المحذورات وعلى الثاني [illegible]
[illegible] منهما امر مشترك [illegible] لا المقام الماهية ولا اجزاؤها [illegible] اشتراكهما في مفهوم وجوب
الوجود الذي هو عرض لهما وقولكم في الدليلين الاخيرين ان حقيقة وجوب الوجود اما ان يقتضي
لذاتها كونها صفة لهذا المعين او لا [illegible] لجواز ان لا يقتضي حقيقة وجوب كونها صفة لهذا
المعين ولا عدم ذلك بل يكون المقتضي هو خصوص الفرد وعلى هذا فيجوز ان يكون هويتان متباينتان
بتمام الذات ويكون كل واحد منهما مقتضيا لوجوب الوجود في هذا الشبهة [illegible] المقررة
يرجع الى منع كون انقسام معنى وجوب الوجود الى افراده انقسام معنى نوعي او جنسي بل يجوز ان يكون
بين الماهيات مختلفة الحقيقة متباينة الذوات يكون اشتراكهما في معنى عرضي خارج عن حقيقته
[illegible] المتأخرون [illegible] الشبهة [illegible] العقل [illegible]
[illegible] بعضهم سمى صاحب هذه الشبهة [illegible] لصعوبتها وعسر انحلالها [illegible]
لا براءة [illegible] الشبهة المعضلة [illegible] في اجوبتها عنها انه على تقدير تعدد
الواجب بالذات لم يكن وجوب الوجود المشترك بين الواجبين ذاتيا لهما بل عرضيا

خارجاً عن ذاتهما لكان متأخراً عنهما بحسب حصول مرتبة ذاتهما لتقدم المعروض في المرتبة
على العارض فهما بحسب اصل مرتبة ذاتهما يكونان اما متحققي الوجود او ممتنعي الوجود او دائري
الوجود والشق الاول والثاني محالان بالبديهة مع انه يلزم عليهما الانقلاب حين لا كان
اللازم لو الاثنين الوجوب او الوجوب الذاتي وهو محال ومع الثالث يلزم تقدم الشيء على نفسه
ان كان الوجوب الثابت لهما في حصول مرتبة ذاتهما عين هذا الوجوب المتأخر الوجوب
او على هذا التقدير لو لم يكن هذا الوجوب ذاتياً لهما بل كان عرضياً لكن ننقل الكلام
اليه حتى يلزم التسلسل او الدور فثبت ان الوجوب المشترك الذاتي فقد ظهر ان كون وجوب الوجود
المشترك بين الواجبين عرضياً لهما يستلزم المحذورات في الحكمة القاطعة باطلاً فقد انحل
العقد واضمحل الشبهة بحمد الله ذي القوة. فان قيل للمعترض ان يقول وجوب
وجود كل واحد من الواجبين الثابت لهما في حصول مرتبة ذاتهما هو كون كل واحد
منهما بحيث ينتزع منه هذا المفهوم ولكن كل منهما بهذه الحيثية عين ذاته ومخالف
للآخر بهذه الحيثية فلا يلزم شيء من المحذورات التي ذكرتم فالجواب انه
من الممتنع ان ينتزع امر واحد من امرين متخالفين بتمام الحقيقة بما هما متخالفان
بتمام الذات فانهما على تقدير كونهما منشأ لانتزاع امر واحد عرضي مشترك كان
في كون ذاتهما بحيث ينتزع منهما هذا المعنى فان كان هذا المعنى المشترك عينهما ذاتياً
لهما ثبت المدعى اعني عدم امكان انتزاع امر واحد من امرين بدون اشتراكهما
في ذاتي وان كان هذا المعنى ايضاً عرضياً لهما منتزعاً من ذاتهما ننقل الكلام الى
حيثية

حيثية كون ذاتهما منشأ لانتزاع هذا المعنى وهكذا فاما ان يتسلسل الامر لا الى نهاية
او ينتهي الى الذاتي المشترك والاول محال قطعاً فتعين الثاني وبه ينحل الشبهة ويرد
لا يمكن ان يقال على هذا ان دعوى انه لا يمكن ان ينتزع امر واحد من امرين متباينين
بتمام الذات ليست بديهية ولا مبينة ودعوى البداهة فيها غير مسموعة واما النقض بانتزاع
الوجود المطلق من حصص الوجود او افراده التي في الممكنات وذات الواجب
على ما هو رأي الحكماء من ان ذاته تعالى عين الوجود الخاص القائم بذاته والوجود المطلق
عرضي له منتزع منه فمردود بان كلامنا في امتناع انتزاع امر واحد من حاق ذات
امرين متباينين بتمام الذات والوجود المطلق وان كان منتزعاً من حاق ذات الواجب
تعالى شأنه بما هي هي لكنه ليس ينتزع من حاق ذات الممكن بما هي هي بل بما هي مرجحة
وليس الموجودية حاصلة لها بما هي هي بل باعتبار العلة اي جعلها اياها موجودة فلا يرد
هذا النقض على ما نحن فيه فتأمل كمال التأمل والتحقيق ان ما يجاب عن الشبهة بان ذلك
الوجود امر حقيقي وانه معنى واحد وتوضيحه ان الامر الذي موجودية الاشياء به اي ما هو
الموجودية باعتباره اي الوجود لا يجوز ان يكون امراً اعتبارياً بل لا بد ان يكون امراً حقيقياً
متحققاً في الاعيان والدليل على ذلك ان كل شيء به يصير ذا حقيقة والوجود
اولى من ذلك اذ به يصير كل شيء ان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بان
يكون ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض والوجود بذاته موجود وما عداه غير
الوجود ليست بذاتها موجودة بل بالوجود ولكن قال بعض في التحقيق

وبالجملة والوجود حقيقة انه في الاعيان لا غير كيف يكون في الاعيان ما هو حقيقة ثم ان هذا
المعنى لا بد ان يكون معنى واحداً على ما يتبين من بيان ان الوجود معنى واحد مشترك بل يمكن
دعوى البداهة في ذلك فان قيل الوجود امر حقيقي متحقق في الواقع وهو الموجود الحقيقي والذات
وما سواه اما موجودات حقيقية لكن باعتبار علاقة بينها وبين ذلك الامر لا باعتبار
قيام هذا الامر بها كما هو مذهب ذوق المتألهين على ما هو المشهور او موجودات
بالعرض باعتبار انها شئونه وباعتبار انه على ما هو رأي الصوفية فاذا كان المعنى
الواحد الحقيقي مشتركاً بين الواجبين فبالضرورة يكون اما تمام حقيقتهما او جزء
حقيقتهما واياما كان يلزم المحذورات المذكورة سابقاً على التقديرين المذكورين وقد
قيل اما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات فكأنه بديهي او قريب
من البديهي واما انه امر حقيقي متحقق في الخارج ففيه تأمل فانا لا نشك ان لنا
مفهوماً بديهياً متصوراً يكون اعرف من جميع المتصورات فهذا المفهوم البديهي اي
شيء هو الوجود والحقيقي الذي يقولون انه في ذات الواجب والممكنات موجودة
لعلاقة بينها وبينه كما ينسب الى اذواق المتألهين او موجودة له وعلى الاول
يلزم كون الواجب معلولاً للكل مع انه لم يقل به احد والظاهر من البيان ان
هذا الامر البديهي له اختصاص النعت بالنسبة الى الممكنات ويكون صفة لها فلا يجوز
ان يكون الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب وعلى الثاني يقال ان الوجود
اذا كان صفة لا بد ان يكون ذو الوجه ايضاً كذلك وهو باطل بالضرورة ولو قيل
انه ليس

انه ليس كنهه ولا وجهه فثبت ان ما هو الموجودية باعتباره ليس موجوداً حقيقياً وذات الواجب تعالى
واما انه هل هو امر حقيقي او اعتباري فجملة يشتغل في هذا المقام انتهى والجواب اما مختار الشق الثاني
وهو ان ليس هذا المفهوم العام البديهي هو الوجود الحقيقي الذي يقولون انه عين ذات الواجب بل
هو امر منتزع عن الوجود الحقيقي ومن الممكنات الموجودة التي موجوديتها عبارة عن انتسابها الى الموجود الحقيقي
من الوجود الحقيقي بالذات ومن الممكنات باعتبار انتسابها اليه ولا يلزم منه كون هذا الامر
المنتزع المشترك وصفاً لكن الوجود الحقيقي الذي منتزع منه وصف باعتبار جملة الالزام حكم وعلى
المدعى السابق والملخص لتوضيح هذا المذهب المنسوب الى ذوق المتألهين ان الوجود الحقيقي
متشخص واحد وهو ذات الباري تعالى والماهيات امور حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها
الى الوجود الواجبي وارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصي عندهم والموجود كلي افراد متعددة
هي الموجودات والحق ان هذا القول باطل لا يليق اورده هذا القائل لما عرف حق فساده
بل كما ذكره صدر المحققين قدس سره وهو انه يلزم على هذا القول كون ذات الواجب بذاته وجه
لجميع الماهيات من الجواهر والاعراض وذلك باطل فان لبعض افراد الموجودات حمالاً
لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع ان لبعضها تقدماً على البعض بالوجود والعقل يقدم
بعضها على البعض والوجود مع كون الوجود في الجميع واحداً او حقيقة منسوب الى الكل
فان اعتذر ان التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها الى
اليه اي ان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقي اقدم من بعض آخر فتنقل النسبة من حيث
انها نسبة امر عقلي اعتباري ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين

فاذا كان المنسوب اليه ذاتا احدية والمنسوب جاعلية والماهية تجب وانها لا تقتضي سببا غير التقدم
والتاخر والعلية والمعلولية وكذا اولويتها الى البعض فرادها بالقياس الى البعض لعدم حصولها
وتعليتها في نفسها وبحسب جاعليتها ثم ان يحصل منها لبعض افرادها جاعلية وذلك بالتقدم
في النسبة الى الواجب وانا فرضنا لان نسبة الممكنات اليه تعالى كانت اتحادية
يلزم كون الواجب تعالى ذا جهة غير الوجود بل ذا جهات متعددة متخالفة وهذا قدح
في حق الواجب وان كانت تعلقية تعلق الشي بالشي فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون
لكل من الماهيات وجود خاص متقدم على ارتباطها ولد بها اذ لا شبهة في ان حقائقها
ليست عبارة عن التعلق بغيرها فانا كثيرا ما نتصور الماهيات ونشك في ارتباطها
بالحق تعالى وتعلقها به هذا ثم ان القائل المذكور بعدما ذكر ما نقلنا عنه استدل على
ان الوجود ليس من الامور المتحققة الواقعية بل هو من الامور الاعتبارية ولذا اشار بعبارة تقرير
كون الوجود ذا حقيقة خارجية وذلك اما ان يكون لكل او لكل الماهية امرا اعتباريا والا على
باطل اذ الضرورة قاضية بان ليس في زيد مثلا امران حقيقيان متحققان ذاتا
اذا كانت الماهية متحققة والوجود امرا حقيقيا منضما اليها نعلم بديهة ان لها التحقق
بدون ذلك الامر فتغير فيها وجود ذلك الامر وهذا وكذا الثاني اذ نعلم بديهة ان ليس الامر ينضم
للماهية الى الجواب انا نختار بعد تقدير كون الوجود ذا حقيقة عينية كون الماهية امرا اعتباريا
منتزعا منه اذ على هذا التقدير يكون المتحقق في الخارج شيئا واحدا على انه الوجود والعقد
ينتزع منه الماهية على عكس ما قال القائلين بمجعولية الماهية وادعاء البداهة في كون الوجود

صرفه

صرفه للماهية ومنتزعا منه وان المتحقق في الخارج ومعناه الفاعل هي الماهية في مثل هذا المقام
الذي وقع فيه النزاع بين العلماء الكرام والفضلاء العظام عجيب غريب وتحقيق الكلام في هذا المقام
مما يجب ان يطلب في كتب صدر المحققين قدس الله روحه فان له قدس سره خوضا عظيما في
تحقيق الحق في مباحث الوجود ولم يبلغ احد من القائلين بان الوجود من الامور الحقيقية العينية
درجته في التحقيق كما لا يظهر لمن تتبع كلامه وكتبه ثم ان القائل المذكور وان جوز كون
الوجود امرا واحدا ذا حقيقة عينية على مذهب الصوفية وهو ان الوجود حقيقة واحدة ذات
شخص وتحليل انها موجودات بالعرض باعتبار انها من شئونات الوجود الحقيقي وتطوراته
ولا اشكال ايضا اذ هو الامر البديهي الذي يجده كل احد كالاشياء لا يمكن ان يكون
عين الذات الواجبة تعالى شانه واذا لم يكن عينها وظاهر ان الموجودية باعتباره فلا
يكون الموجودية باعتبار ذاته تعالى وهي صرف ان ثم ان المرجوحية لا بد ان يكون باعتبار
امر حقيقي قائم لا يجوز ان يكون باعتبار امر اعتباري مشترك بين الموجودات نعم بحسب المرجوحية
لا بد ان يكون امرا حقيقيا ولا نزاع فيه ولا نفع له في المقام كما لا يخفى والجواب ما قد عرفت
وهو انه ليس هذا الامر البديهي عين ذات الواجب على رايهم ولست شعري ان الامر
لهذا انه فصل بان المرجوحية باعتبار الامر الاعتباري البتة وقد بان مما سبق انه لا يجوز ان
يكون الوجود الذي يكون الموجودية باعتباره امرا اعتباريا فتذكر وههنا شبهة اخرى واردة
بحسب النظر على الدلائل المورودة وهو انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان متخالفتان
بتمام الذات يكون كل واحدة منهما واجبة الوجود ويكون عينهما امرا مشتركا اصلا الا ذاتي

ولا عرضي بان يكون وجوب وجود كل منهما عين ذاتها ومخالفا لوجوب وجود الاخر
وعلى هذا لا يلزم شي من المحذورات من امكان الواجب او كونه ذا حقيقة في فرد مع فرض
تعدده والجواب عنها ان بناء هذه الدلائل على كون الوجود معنى واحدا مشتركا بين
جميع الموجودات ووجوب الوجود كونه خاصا من الوجود او كون الوجود فيه بتقدير
تعدد الواجب بالذات يجب ان يكون وجوب الوجود معنى واحدا مشتركا بينهما
بناء على المقدمة المذكورة المبنية في موضعها بالبراهين المتعددة وقد اشير الى بعض
منها فيما سبق واذا كان وجوب الوجود معنى واحدا مشتركا بينهما فاما ان يكون معنى
نوعيا او جنسيا وعلى التقديرين يلزم المحذور المذكور شبهة اخرى وهي انه على تقدير
كون وجوب الوجود حقيقة نوعية لا يلزم ان يكون امتياز احد الواجبين عن الاخر
بالعوارض الخارجة حتى يلزم الافتقار في فرد وعلى تقدير ان يكون العوارض مستندة الى
الحقيقة او امكان الوجوب على تقدير استنادها الى امر خارج وذلك لانه يجوز
ان يكون الواجبان متفقين في الحقيقة ويكون امتياز احدهما عن الاخر بنفس الحقيقة
بان يكون تلك الحقيقة حقيقة مشككة مختلفة المراتب بالشدة والضعف
والكمال والنقص وبالجملة على هذا التقدير لا يلزم محذور سوى ان يكون احد
الواجبين اكمل في هذا المعنى او اشد والاخر اضعف وانقص وليس من الحق في بادي
النظر ان يكون واجب اضعف او انقص من واجب اخر والجواب انه لا يمتنع
لهذا التجويز اصلا عند الشيخ وسائر العظماء من المشائين من اتباع المعلم الاول لانهم لا يقولون
انه لا يمكن

الا يمكن التشكيك بالشدة والضعف في الذاتيات فلا يلزمهم التعرض لابطال هذا الاحتمال واما عند القائلين
فيجب عن هذه الشبهة بان حقيقة الواجب لما كان في ذاته صرفا تاما لقوة الوجوب ومطلقا لحكم عليه
بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته ولا لازم اخر سابق عليه ولا يمكن ان يكون للواجب جهة اخرى
في ذاته لم يجب بها وجوبها لما عرفت سابقا فلا يمكن ان يكون فاقدا لمرتبة من مراتب
الوجود او كمال من الكمالات ولازم ذلك الجهة الامكانية في ذاته من جهة فلا يمكن
وجدانها جميع الجهات والكمالات لم يجب ذلك فاذا لا يمكن وجدان بوجهين يكون
احدهما انقص من الاخر فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كالانواع التي هي واحدة بالعدد
ليس كالاشخاص تحت نوع بل معنى شرح اسمه فقط ووجهه غير مشترك فيه بعين فهذا ما يتبين
بالبراهين المذكورة ان الواجب الوجود ليس معنى جنسيا تحته الانواع وهو المراد من قوله واحد
بالكلية اذ الواحد بالكلية في عرفهم هو الواحد بالوحدة النوعية اي النوع الواحد المشترك
باعتبار الشرح اسمه ليس لافراد مختلفة الحقيقة بل لا افراد مختلفة بالوجود الواحد بالعدد
تلك وان كان ليس له حقيقة نوعية ولكن مفهوم واجب الوجود الحقيقي ليس له حقيقة نوعية
لما سلف لكن لما كان ان يصدق عليه انه ليس شرح اسمه لافراد مختلفة الحقيقة اطلق الشيخ الواحد
بالكلية عليه وبين ايضا انه ليس معنى نوعيا يحمل على تحته اشخاص متعددة وهو المراد من قول الشيخ
واحد بالعدد اي بالتشخص بمعنى انه متشخص بذاته لا بمعنى انه معنى نوعي منحصر
في شخص وذلك المعنى شرح اسمه له فقط فهو المنفي كونه معنى جنسيا وقوله ووجهه غير مشترك
فيه ناظر الى كونه واحدا بالعدد اي معنى كونه معنى نوعيا والمراد بالوجود الحقيقة الشخصية المعنى

النوعي اذ لو كان افراده كان باسرها حقيقة كل فرد منها كلية فعدم الاشتراك في هذا المعنى وجب انحصاره في فرد الواجب تعالى وان لم يكن له ماهية كلية يمكن ان يصدق عليه ان حقيقته لا يتعداه كذا افاده بعض المدققين وقد ذكر صدر المحققين ان ما قرر بيانه في تفسير هذا الكلام ثم قال المفيد يمكن ان يكون على التقريرين باطراد الوحدة بالعدد لان النوع اذا كان منحصرا في فرد لا يصدق على ذلك الفرد انه شرح اسمه اي باسرها ماهية له فقط ولا شرك فيه غيره وفيه اليه باسره بمنزلة النوع المنحصر في فرد كما في ما نحن فيه قال ولعل هذا التوجيه اظهر ولعل التوجيه الاول والاظهر كما لا يخفى ولا مر فيه بان وسنزيد هذا ايضا خاص موضع اخر اشاره الى ما سيورده الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الثامنة من هذا الكتاب ويبين ان ما يورده هناك اي ايضاح لما اورده هنا وهناك حق ما اورده بانه لكنه وهو صحيح كما سبق فهذه خواص التي يختص بها واجب الوجود لذاته قد اثبت له بعضها بالبرهان ووقع على بعضها اخر مما يفرع في مرتبة اثبات ذلك البعض واما الممكن الوجه فقد تبين من ذلك خاصيته وهي انه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل موجودا وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب وجوده بغيره وذلك اما ان يعرض له دائما واما ان يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائما بل في وقت دون وقت فهذا الحق ان يكون له مادة يتقدم وجوده بالزمان كما سنوضحه لغيرنا من قول ان واجب الوجود لا علة له ان الممكن الوجود يحتاج في كونه موجودا بالفعل الى علة ولا يمكن ان يكون بنفسه موجودا بل انه في حد نفسه وذاته ممكن وانما يعرض له وجوب باعتبار الغير اما دائما اي لا يجب

اي لا يجب وقت دون زمان وهي صلى الله لا يكون وجوده عن العلة في زمان دون وقت واما يجب وقت خاص دون زمان معين كالحوادث الزمانية وكل ممكن يعرضه الوجوب بالغير لا دائما فانه يكون مسبوقا بمادته كما هو مسبوق بعدم وهي اعم من ان يكون موضوعا او مادة بالمعنى المصطلح او بدنا وسيوضح الشيخ ذلك في الفصل من المقالة الرابعة من هذا الكتاب فاستمع ولعل والذي يجب وجوده بالغير دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة اي كما ان الذي يجب وجوده لا دائما غير بسيط الحقيقة باعتبار كونه مسبوقا بمادته بالمعنى المصطلح او موضوعا او بدنا لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ولهذا لا شيء غير الواجب الوجود يعري عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي بدا بان ما يجب وجوده بالغير دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة بل البسيط حقيقة والاكثر المرض حيثيته هويته حتى يحق الواجب تعالى شانه فيعلم من ان الذي يجب وجوده لا دائما لا يحتاج ان يكون غير بسيط الحقيقة مطلقا نعم المركب الذي يحدث من المادة والصورة لك واما الصورية فقط فلا مر فرع ان المراد ما ذكرناه من ان كل حادث مسبوق بمادته بالمعنى الاعم والصور المتكثرة المتكافئة والنفوس الناطقة الانسانية كما راي من قال بحدوثها بحدوث الابدان غير بسيط الحقيقة بهذا المعنى وان كانت بسيطة الحقيقة بمعنى انها ليست مركبة من الهيولى والصورة وهم اشتهر به القايل وذكرنا ان هذا قال اعتراضا على سبيل الجواب انه لعل مراده بعدم بساطة الحقيقة عدم ان يكون مركبا من شيء او متعلقا بشيء لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي هذا بيان ما يجب وجوده بالغير

دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة وغرضه من الذي له باعتبار ذاته هو الامكان ومن الذي له من غيره الوجوب وتركبه من هذين عبارة عن اشتمال الممكن الوجود على امرين احدهما بالقوة والآخر بالفعل بانه على ما افاده صدر المحققين قدس سره ان الممكن بما هو ممكن يحكم بالماهية الامكانية اللبية المتحصلة باعتبار تشبه التام بالاسباب التامة عنده فهو مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من حيثيتين فكل ممكن فهو حاصل الهوية من القوة والفعلية جميعا فلا شيء غير واجب الوجود ببري الذات عن شوب القوة فكل ما سواه مزدوج الحقيقة من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة العقلية والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة ومن امر يشبه الصورة والبساطة الحقة والاحدية الصرفة مخصوصة به تعالى ولعله ما عرفت من الغرض من هذا الكلام فلا يرد ما قيل من ان المراد بما بالذات وما بالغير اما الامكان والوجوب وهما خارجان عن حقيقة الممكن لانهما ليسا بجزئين واما الوجود والماهية فمن المعلوم كون الوجود من اللوازم والله الموفق لا دراك الحقائق والله مالك

في بيان الحق والصدق والذب عن اوائل الاقاويل في المقدمات الحقة الغرض من هذا بيان ان المقدمة القائلة ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اول المقدمات الحقة الصادقة الاولية ودفع الشكوك والشبه عنها ولما كان لفظ الحق يستعمل في معان متعددة ذكر الشيخ اولا تلك المعاني لهذا اللفظ حتى يظهر المراد من الحق اذا وقع صفة للاقوال والاعتقادات فقال فالحق يفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم

المعنى من خواص الواجب تعالى شانه فهي ذكر معانيه تنبيه على بعض خواص الواجب جل شانه مما لم يصرح به في الفصل السابق وقد سبق في فهرست الفصول ان في هذا الفصل اشبه بالماهية فكان الانسب ان تقدم الشيخ هذا الفصل على الفصل السابق الخامس والسادس والسابع ليكون المقدمات في طرف والمقاصد في آخر وذكر بالنحو بنايان ان القدماء كانوا يعبرون عن امثال هذه المباحث بما كان كذكر غرضهم والاسم عندهم ايراد ما هو المطلوب ايراد على النهج السوي مع برهانه الجلي وان لم يقع على الترتيب الذي يقتضيه الطبع اللطيفة الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقا له فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق يريد ان لفظ الحق يطلق على معان اما بطريق الاشتراك او بطريق الحقيقة والمجاز فتارة يطلق لفظ الحق ويراد منه الوجود العيني مطلقا دائما كان او غير دائم فيقال الله موجود حقا وزيد موجود حقا وتارة يطلق ويراد منه الوجود الدائم والواجب ووجود الممكن بالحق بهذا المعنى وتارة يطلق على حال القول والاعتقاد الذي يدل على حال ونسبة في الشيء الخارج اذا كان مطابقا للخارج فيقال هذا قول حق او اعتقاد حق والمراد بالقول الصيغة الملفوظة وبالاعتقاد الصيغة المعقولة والحق بهذا المعنى يلازم الصدق على ما سيشير اليه الشيخ فيكون واجب الوجود هو الحق بذاته دائما والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما عدا الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه هذا جزاء شرط محذوف هو انه اذا كان الحق يطلق على الوجود العيني الدائم فيكون واجب الوجود هو الحق بذاته دائما وهو موجود في نفسه واما الممكن الوجود لكونه موجودا بالسبب الحق الاول تعالى شانه

فيكون حقا لغيره وباطلا في نفسه ودونه دل على هذا المعنى ارشاد لبيد في قوله الا كل شيء ما خلا الله
باطل وقد وصف النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذا القول بانه اصدق الاقوال
والحق من حيث المطابقة هو كالصادق الا انه صادق فيما اذا اعتبر بالنسبة الى الامر وحق
باعتبار نسبة الامر اليه ويريد بيان ان الحق اذا وقع صفة للقول او للاعتقاد فهو يلازم الصدق
والفرق بين الصدق والحق فاشار الى الاول بقوله اما الحق من حيث المطابقة فهو كالصادق
والى الثاني بقوله الا انه صادق وحاصل الكلام انه اذا نسب القول او الاعتقاد الى الواقع وكانا
مطابقين له فلا جرم يكون الواقع ايضا مطابقا لهما لان المطابقة مفاعلة وهي تكون من الطرفين
فيعرض لهما باعتبار نسبتهما الى الواقع ونسبة الواقع اليهما حالان فحال القول او الاعتقاد بحسب نسبة الاخر
الواقع اليهما كونه مطابقا لهما وهما مطابقان بالفتح له هو حق وسميت حقا لان اول
ما نظر اليه في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو حق نفسه وحال القول او الاعتقاد بحسب نسبتهما
الى الامر الواقع كونهما مطابقين بالكسر له وهو مطابق بالفتح لهما هو الصدق وسميت
صدقا لان النظر الشائع حسنها هذا هو المشهور ونسبة المحقق قدس الله روحه هنا كلام اخر
خلاف ما ذكرناه وهو ان المراد انه صادق باعتبار نسبته الى الامر بانه مطابق للامر بالكسر وحق
باعتبار نسبة الامر اليه بانه مطابق له بالفتح فان الواقع يتعين بانه هو المطابق ابدا لكونه
هو الاصل الذي يراد ان يحكى ولعل الصدق لنسبته اليه فليكن يجوز ان يعتبر العقد مطابقا
له بالفتح وعلى هذا اصح حكمهم بان المطابق بحسب اعتبار المطابقة متقدم على المطابق
بالكسر بحسب اعتبار المطابقة تقدما بالذات لست اعني المطابقة المرتبة الخ المطابقة
بل

ضـ
وكان التعميم احتمالا ارك

بل حيثية التي هي سبب استحقاق المطابق للكسر واستناده على قياس الامر في اعتبار العلية
المتقدمة للمعلول تقدما بالذات هذا كلامه واحق الاقاويل ان يكون حقا ما كان صدقه
دائما واحق ذلك ما كان صدقه اوليا ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي ينتهي
اليه كل شيء في التحليل حتى انه يكون مقولا بالقوة او بالفعل في كل شيء يبين او يبين به كما
بين في كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب وهذه صفة ليست من عوارض
شيء الا من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود لما فرغ عن بيان معنى الحق والصدق
شرع فيما هو مقصوده من هذا الفصل وهو ان قولنا لا واسطة بين الايجاب والسلب
ولعبارة اخرى النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مقدمة صادقة بديهية بل هي
ينتهي كل المقدمات الصادقة اذا حللت حتى انها يكون مقولا بالقوة او بالفعل في كل
شيء ذكر ان الحق الاول وبين ان يكون حقا ما كان صدقه دائما كما ان الحق الموجود
بان يكون حقا هو الموجود الدائم الضروري الوجود عنى الواجب تعالى شأنه وان الحق الاولى
احقه بكونه هي الصدق ويكون ينتهي كل مقدمة صادقة حقة وما هو الا سبب المقدمة
المدلول فهذا مقامان احدهما ان هذه المقدمة هي اصدق ليس لعلة وانه مبدل
عليه سائر المحقق قدس سره ان الذي يستدل به على شيء هو الذي يستدل بثبوته على ثبوت
الشيء وبانتفائه على انتفاء الشيء فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم يمكن في ذلك
الدليل الحكم على الثبوت والانتفاء وبتقدير خلوه عنهما لا يقال له دال على ذلك
المدلول فاذن كل ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية

وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو باطل وبان الدليل الدال على انهما لا
يجتمعان فيه لا بد وان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على ذلك المطلوب لا يجتمع
مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يمكن اقامة الدليل على استحالة هذا الاجتماع لا فيما
لاستحالته ومع هذا الاجتماع لا يمكن اعلام المقصود واذا كانت دلالة الدليل على ثبوت
هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو جعلنا ثبوتها مقتضيه اخر لزم الدور وهو محال ولعلم ان هذا
وامثاله كما قال اقامة الدليل على استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما ليس بنافع اذ
يجوز ان يكون دليل اخر على لا استحالتهما وظاهر انه لا يمكن ان يحصل القطع بعدمه الا
بعد ان يعلم انه لا يجتمعان فاذا قام الدليل على استحالتهما امكن ان يقوم دليل اخر
على لا استحالتهما ويعني انه لعله يعلم بطريق اخر مكابرة وشبهات على المطلوب البديهي
الاولي وليس ببرهان حقيقي فلا حاجة لايراد المناقشة على ان تجويز الخلو عن الثبوت
والانتفاء يستلزم جزم لا بأس في ذلك الدليل من يخلو عنهما اذ يجوز ان يعلم قطعا ان يحصل
هذا الدليل ثابت غير منتف ومع انها مكابرة واما المقام الثاني وهو ان جميع المقدمات
الحقة الصادقة ينتهي الى هذه المقدمة حتى انها ماخوذة بالفعل او بالقوة في جميع المقدمات
فقد قال الشيخ في فن البرهان في فصل ذكر فيه موضوعات العلوم ومباديها ان
المبادي العامة تستعمل في العلوم على وجهين اما بالقوة او بالفعل واذا استعملت بالقوة
لم تستعمل على انها مقدمة وجزء قياس بل تستعمل قوتها فقط مثل انه لم يكن
كذا حقا فمقابله اذن حق ولا يقال انه كاذب اذا ان الصدق على السلب او الايجاب
لان هذا

لان هذا مشهور يستغنى عنه الا عند تبكيت المغالطين واذا استعملت بالفعل خصصت اما في جزء بها
معا كقولنا في تخصيص نسبة الهندسي الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية كل مقدار اما مشارك
او مباين فقد خصصت الشيء بالمقدار وخصص الايجاب والسلب المشارك والمباين وربما خصص موضوع
فكتخصيص المقدمة العامة في قولنا كل الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية الى ان كل المقادير المساوية لمقدار
واحد متساوية وفي تخصيص الشيء بالمقدار وتركهما الحمل بحاله هذا كلامه وتوضيحه في المقام على
ما قاله العلماء الاعلام هو ان العلم بان الموجود لا يخلو عن الوجوب والامكان انما يعلم بان الموجود لا يخلو عن
الوجوب ونقيضه الذي هو الامكان لان معناه سلب الضرورة عن ثبوت الامكان والا يخلو عنه الذي
هو الوجوب وهذا هو الاول مقيدة بقيد خاص وكذلك علمنا بان الكل اعظم من جزئه حاصل من ان زيادة
الكل على جزئه او لم يكن معدومة كانت موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين واذا هي موجودة مع المزيد
عليه فمجموعهما اعظم او ان المجموع من الاعظم الاول كله ولهذا قولهم الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنا
على تلك المقدمة فان تلك الاشياء اذا كانت طبيعتها طبيعة هذا الواحد متى كان الكل لو لم تكن طبيعة
مختلفة لاستحالة اجتماع النقيضين ولذلك قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين فان الشيء الواحد لو حصل في
مكانين لما امتاز حال حصول الشيء في مكانين واذا لم يتميز الواحد عن الاثنين كان
وحدة الشيء كعدمه فيكون ذلك الشيء اجتمع فيه الوحدة وعدمها فثبت ان القضايا الاولية في قوة
قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان ولا يجتمعان الا انها في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
فظهر ان هذه القضية اول الاوائل في التصديقات ثم لما ثبت ذلك فاعلم ان معنى هذه القضية
هو كون الثبوت والاثبات لا يجتمع العدم ونفي الشيء عن الاول لذاته الشيء الا للموجود بما هو موجود لعمومه

في كان سببه ذلك من عروض شيء خاص من الاشياء والسوفسطائية اذا اخذ بيده فليس يتركه
الا انه معاند الحق قد عرض له شبهة في اشياء فيه عليه عند تتبعها طرفا النقيض
لغلط جرى عليه مثلا انه لم يحصل له حال التشخيص وشرائطه علم ان من الناس جماعة
انكروا القضايا البديهية وهو الاسم السوفسطائية قالوا ان حال البديهيات دائما
قول النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
وهذا غير موثوق به واما انه احال فيحال دائما لكونه وحمل الى اساس فلما سبق واما عدم الوثوق
فلان العلم الحقيقي بهذه القضية وطبيعتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللا
كون وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات التي تورد
على الامرين وهي من الامور المشكلة انما تتبين بانظار دقيقة فان تمت الاقضاء جميعها
المرتبطة بحصل الجزم بالقضية ويتوقف على الاحالة على تلك القضية لكونها اولى الادلة
فيلزم الدور ولكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان نقص شيء منها في
حين الاثبات لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام واذا كانت تلك المقدمة التي هي اعلى
البديهيات حالها كذلك فما حال سائر البديهيات التي ليست بهذه المثابة من الجلاء
ولما كان بديهية القضايا العقليات بل اعلى من صدق بهذه القضية وحقيقتها من غير نظر واستدلال وجميعها
استبعد الشيخ ان يكون السوفسطائي منكرا لحقيقة هذه القضية في الواقع وطلب ذلك
الانكار معتقدا له فلذلك قال معتذرا ان السوفسطائي اذا لم يكن بهذا فاما ان يكون انكاره
لاجل غلط عرض له مع تحققه العلوم الحقيقية او لكونه قد عرض له شبهة في اشياء فيه عنده فيها
نسبتها طرفا

نسبتها طرفا النقيض وظن فيها انه ليس شيء يكون منها لنقيضها باعتبار انه لم يحصل
بال التشخيص وشرائطه ثم راى ان غير الذي يظنه نقيضا يجامع مقابله او يرتفع هو ومقابله
فحكم بان النفي يجامع الاثبات او يرتفعان معا ولهم شبهة ضعيفة واهية على عدم الوثوق على
البديهيات مذكورة مفصلة في كتب الحكمة الالهية وغيرها مع اجوبتها لم نتعرض لها لعدم طائل
في ذلك   ثم ان تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير انما هو في كل حال على الفيلسوف
ولكن لا محالة انه ضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة يكون ضربا من القياس الذي
يلزم مقتضاه الا انه لا يجب في نفسه قياسا يلزم مقتضاه ولكن يكون قياسا بالقياس وذلك
لان القياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة في
نفسها ويعرف عند العقلاء صحيحه ولكن لا يبلغه بالقياس مثا وقياس لك بالقياس وهو ان يكون حال
المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صدقا او ان كان صدقا لم يكن اعرف من النتيجة
التي يستنتجها ويؤلف منه تأليف صحيح منطقي او عكسه وبالجملة هذا كان القياس اذا سلمت مقدماته
لزم منه شيء فيكون ذلك قياسا من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم
مقتضاه لان مقتضاه يلزم اذا سلم فاذا لم يسلم كان ولا قياسا قد اورد فيه مادة ووضع
وسلم لزم ولكن لما لم يسلم لعدم لم يلزم مقتضاه فيكون القياس قياسا غير كونه قياسا يلزم
مقتضاه وكونه قياسا يلزم مقتضاه هو ايضا على قسمين على ما علمت فالقياس الذي يلزم مقتضاه
بحسب الامر في نفسه هو الذي مقدماته مسلمة في انفسها وتقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس
فالذي قد تسلم المخاطب مقدماته فيلزم النتيجة وقد ذكر ان جمهور الناس يتنازعون في صحة مثله

القضية البديهية ثم ان المنازع اما ان يكون نزاعه باشياء من غير عصبية عرض له مع اصحاب
العرفان واما ان يكون باشياء من جهة اجتماع مقدمات متعارضة متعادلة منتجة للنتائج
المختلفة المتناقضة عنده ولا يقدر على ترجيح لبعضها على البعض فالاول هو السوفسطائي والثاني
المتحير ثم ان تبكيت السوفسطائي وازالة حكاياته وتنبيه المتحير على الفيلسوف في كل حال لان
الفيلسوف هو الذي عليه تحقيق الحق وبيانه والذب عنه ورد عليه ما يخالفه ولا ريب ان ذلك
التبكيت والتنبيه لا محالة يكون ضربا من القياس سواء كان قياسا في نفسه اي مركبا من
مقدمات صادقة معتبرة في نفسها او قياسا بالقياس اي مركبا من مقدمات صادقة
عند الخصم ويسمى الاول قياسا برهانيا والثاني جدليا قال صاحب المحصل قدس سره العزيز
قول الشيخ في كل حال معناه انه سواء كان الذي وقع به في الذب اي الدفع والمنع عن
هذه القضية قياسا في نفسه او قياسا بالقياس او قد علمت انه لا يمكن اثبات هذه الاول
بالقياس في نفسه فالظاهر ان المراد بكل حال انه سواء نازع السوفسطائي والمتحير
في هذه المقدمة بعينها او لاجل طلب الكاب والسبب او في غيرها من المقدمات
الحقة الصادقة او المراد بكل حال دائما اي يجب على الفيلسوف تبكيت المتحير والسوفسطائي
دائما ولا يختص لهذا الوجوب وقت دون وقت   ومن العجائب ان
السوفسطائي وان عرضه المماراة والمناظرة اصلا لا يرضى الا ان السكوت هو الاعراض والالقاء
والاعتراف لا محالة باشياء والاعتراف بها يبتني عليه وذلك لان كل صاحب غرض اذا
تكلم في غرضه يريد اثبات غرضه ويكره خلافه فلا بد ان يعترف بثبوت شيء ونفي مقابله
وباثبات

وباثبات اشياء في غرضه وبان اثبات شيء ينافي الاثبات واذا اعترف باشياء يبتني عليها ثم لزمه
الضلط اما السكوت واعراض عن البحث والتكلم والى الاعتراف بهذا المقال لان فلا يبقى له اذا فلا
صنعة للمحقق قدس سره   واما المتحير فعلاجه حل شبهه وذلك لان المتحير لا محالة وقع فيما وقع
فيه اما لما يراه من مخالفة الافاضل الاكثرين وشهادتهم لكل راى كل واحد منهم مقابلا لراي
الاخر الذي يجده قد نال الا يقصر عنه فلا يجد عنده ان يكون احدهما اولى بالصدق من الاخر واما
لانه يسمع من المذكورين المشهورين المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لم يعقلها فظنه بالبديهة كقول من
قال ان الشيء الذي يمكنك ان تراه مرتين لا تراه ولا مرة واحدة وان لا وجود للشيء في نفسه بل بالاضافة
فاذا كان قائل مثل هذا القول مشهورا بالحكمة لم يمكن الا ان في قوله واما لانه قد اجتمع عنده
قياسات متقابلة متشابهة ليس يقدر على ان يختار واحدا منها ويزيف الاخر ويدوكر ان
علة سبب التحير وذكر من اسبابه ثلاثة امور احدها ما يراه من تخالف اراء الحكماء المحققين و
اساطين الفلاسفة المشهورين في مسئلة واحدة يخالف راي امام الحكمة افلاطون وكذا ارسطو
في قدم العالم وحدوثه وقدم النفس وحدوثها وبساطة الجسم وتركيبه الى غير ذلك ويرى ان كل واحد
واحد منهما الى فضل قريب للاخر في العلم والفضيلة ولا يقصر عنه ولا يقدر على ان يشكر فيهما
ويميز بين الصواب والخطأ منهما فلا يجد عنده ان يكون احدهما اولى بالصدق والصواب
من الاخر فيتحير ولا يصير ذلك سببا لان لا يصدق في القضية المذكورة وثانيها انه
يسمع من جماعة من الحكماء المشهورين الذين يشهد الناس لهم بالفضيلة والتحقيق اقاويل
لم يعقلها فظنها بالبديهة لان خلافها عنده عقله فيحصل مثلا يسمع من قائل ان الشيء لا يمكن

أن تراه مرئياً بل لأجل كونه صحيحاً وإن لا وجود لشيء في نفسه بل بالإضافة وجمع الأمر عنده أن من
المحكي رؤيته الشيء مرة بل مراراً كثيرة وإن كثيراً من الأشياء موجود بنفسه مع قطع النظر عن الغير ولا
يفهم من ذلك المعنى الظاهر ولما كان قائله من المشهورين بالحكمة فلا يليق الحكم بخطائه فلا محالة
يحكم بأنه يجوز أن يكون الشيء مرئياً أو مشهوداً لأحد دون أحد كذلك وأن لا يكون هو بعينه مرئياً أو
حكم من هو مشهود له بالفضيلة بأنه لا يرى فيجيء ولكنه يحكم جزماً بالصدق المقدمة المذكورة وفي مثل
ذلك الظرف الافتراق وتارة لأنه يجمع عنده قياسات منتجة للنتائج المتقابلة المتخالفة مثلاً يحصل عنده
قياس يحكم بحدوث العالم كالعالم متغير وكل متغير حادث وقياس آخر ينتج قدم العالم كقولنا العالم
مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم وليس يقدر أن يختار أحد القياسين ويزيف الآخر
فيحكم لذلك في صدق المقدمة المذكورة فهذه هي الآيات التي ذكرها الشيخ الحيرة المتحير بهذا أن المراد
من الشك ومن صاحب الشدة في البرهان أو الجدل والشبه والمعترض سبيل العقل بالملكة الذي
رابع
هو في أوائل الشروع في مقدمات البرهان لو يحصل كذا قاله سيد المحققين ولها وجه
نقله صدر المحققين قدس سره عن بعض الفضلاء وهو أن يحصل عنده قياس مغالطة دال
على أنه لا وثوق بشيء من المدارك فيلزم من ذلك الشك في الحقائق كلها وعدم الجزم بشيء منها
فإن العقل يحكم بأنه يجزم بثبوت هذه الحقائق لا لأجل من نفسنا إلا بالحس بالمبصرات والمسموعات
والشم بالمشمومات والتلذذ بالملذات ثم أنا بعد أن نجزم من نفسنا بأنا جازمون بشيء ولا يلزم
في وقت آخر أن ذلك الجزم كان باطلاً لرفع الشك عنا والبداهة وبيان ذلك أن الطريق
إلى معرفة الأشياء الحس أو التخيل أو العقل ولا وثوق بشيء منها أما الحس فلأنه قد يرى المتحرك
ساكناً

ساكناً مثل الظل فإن كنا متحركاً مثل الجالس على الكشتي في السفينة الجارية ويرى الصغير
كبيراً أو حالة الهباء أو المرئي بالبخارات الرطبة والكبير صغيراً إذا كان بعيداً ويرى الخط
المشترك بين القطرة إذا نزلت مستقيماً والشعلة الجوالة دائرة مع سرعة دورانه والمبرسم يرى صور
الأشياء في غير صورتها ويرى غير المتحرك متحركاً وأما الخيال فلأن النائم يرى في الرؤيا أموراً يجزم بها ولا يرتاب
في كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن أن كل تلك الاعتقادات كانت ظنوناً باطلة وخيالات
فاسدة وإذا كان كذلك فلم لا يحتمل أن يكون ههنا نشأة تستتبعها كنسبة اليقظة
لنسبة حال اليقظة إلى حالة النائم فيعرف فيها أن كل ما يختلج بصدورنا به كان باطلاً وأما العقل
فلأن التصديق بالأمور إما أن يكون بديهياً أو كسبياً والبديهيات والعقليات
أما أولاً فلأن حكم العقل بالحس بالتي هي عقلية كحكمه بالحس بالتي هي حسية ثم إنه
إذا عرف كذبه في الوهميات فزال الوثوق عن حكمه في العقليات وإذا لم يبق اعتماد
عليه في البديهيات فهو في النظريات أولى فلعلهم بهذا اعتراف بأن ههنا حساً وعقلاً
وخيالاً ووهماً ولفظة خطأ وصواباً وكان هذا اعترافاً بثبوت هذه الأشياء فقد
في الجواب أنك إن قلت نفسه وجب الاعتراف بالثبوت لكن الذي أورده أوقع
الشك في الشرب فلذلك توقفنا ولم يحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من
قام عنده دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فإنه لا بد من التوقف فلأن حاول
محاول استخراج الأجوبة عن هذه الأدلة كان يخالطنا أو يغالط لأن تلك الأجوبة عن هذه
لا شك أنها علوم كسبية مبنية على العلوم الأولية فلو لم يكن تصحيح هذه العلوم الأولية

إلا بتلك العلوم الكسبية التي لا يمكن إثباتها إلا بتلك الأوليات كان البيان دوراً
وهو باطل فإذاً هذا أي ما تمكن أن يصح به أصحاب الحيرة   فالفيلسوف يتدارك
ما عرض لأصحاب هذه الحيرة من وجهين أحدهما حل ما وقع فيه من الشك والثاني التنبيه
التام على أنه لا يمكن أن يكون بين النقيضين واسطة أما حل ما وقع فيه فهو من ذلك أن
يعرف أن الحس بالحس لا ملائمة ومع ذلك فليس يجب أن يكون أمراً متحققاً في الأمر
فلا يحكم إذا كان واحد أكبر صغيراً في شيء من أطراف الأكوان والأجرام الأكبر صغيراً بالنسبة
في شيء آخر وأن يعرف أن الأكبر للمتقدمين يتعلم المريض وليس المتعلم يعود إليه
إلا مرة فيه أي الفرجة فرتبها رأي الراكض من غير كف عنان أو حدوث خطام   الخطام هو الزمام بالجلد لغة
وإن من الفضلاء من يرى أيضاً برموز ولعل الفاضل ظاهره مستشنعة أو خطاء
وله فيها غرض خفي بل أكثر الحكماء بل الأنبياء الذين لا يوثق بهم من جهة غلط أو
سهو وفي بعض النسخ عنها أو يحملوا بالرضب دفعاً بأنه وتربيتهم فهذا وفي بعض
النسخ فهذا أبعد في البال بل يشغل قلبه من جهة ما استنكره من الكلمات لما فرغ
عن ذكر أسباب تحير المتحير شرع في علاج تحيره وقد عرفت أن ذلك على الفيلسوف وهو
يتدارك ما عرض لأولا المتحيرين وذلك أما بحل ما وقع فيه من الشك وأما بالتنبيه على أنه
لا يجوز أن يكون بين النقيضين واسطة أما حل ما وقع من الشك فبأن يعرف أن الحس
بأنس لا ملائمة بهم دون غيرهم الخطاء وإن كانوا من الحكماء ولا في ضلك والعلماء
إلا بمثل الأنبياء ونحوهم من ذوي النفوس القدسية كالأنبياء والأئمة فإنهم منزهون عن الغلط
والخطاء

والخطاء لتجردهم بالكلية عن عالم الحس والغرور والصالحين بالعلم البهجة لحجة والسرور ووقوع الغلط والخطاء من
الإنسان في بعض الأحيان لا يوجب الطعن في العلوم الحكمية والمعارف اليقينية ومع أنهم لهذه فليس
أن يكون متى تأتى في قوة جلابة وإدراك فربما كان لبعضهم علماً بما لا علم به الآخرين الدقائق
والحقائق ويمكن الآخر علماً ببعض آخر منها ما لا علم به لذلك وكذلك ربما كان لبعضهم علماً بما لا علم به
أكثر صواباً في إدراك بعض المسائل من بعض آخر ويمكن ذلك البعض أكثر صواباً منه في مسائل
أخرى فلا يلزم من كون رأي أرسطو في تركيب الجسم من الهيولى والصورة صواباً أن يكون رأي أفلاطون
في حدوث العالم خطأ وكذلك لا يلزم من خطأ أفلاطون في القول بتقدم النفس خطأ أرسطو في القول
بحدوثها بل يمكن أحد الرأيين المتقابلين في الواقع بعض الأمر صواباً والآخر خطأ فلا يلزم
من أن لا يكون صاحبه من أهل العلم والكمال والفضل والإفضال وإذا كان الأمر كذلك
فلا مانع من الحكم بخطاء بعض الأفاضل وصواب بعض آخر فلا يلزم من جهلهم وتغابل أنهم
أن يحكم كذلك المقدمة عن قوله السبب وارتكاب الامتحان ولا يعقل صحة صادقة وبأن تعرف
من الشرايط والأكثر به تعلم القواعد المنطقية والأصول الرائية ذلك من الوقوع في الخطاء
والغلط أو يجوز أن لا يستعملها معتمداً على قريحته وفطرته وإذا لم يستعملها لم يأمن عن الغلط
أو يعلم تلك القواعد فقط غير كاف في العصمة عن الغلط وإنما العصمة لو استعملت وإنما
يجب هذا التعريف لئلا يجعل أن الحكماء كيف يغلطون وهم قد علموا المنطق هذا أما يتعلق
بحل شكه الأول وأما شكه الثاني فيجب بأن يعرف أن من الفضلاء بل الأنبياء والأولياء
الذين يرتؤون عن الغلط والسهو من عادته أن يرمز في أقواله فيأتي بألفاظ مشكلة

يشمئز منه الطبع ويتنفر منه السماع لكن مخالفته بحسب الظاهر لما يسكن في العقل ولا فهام
ولكن تحسن وباطنا صحيح مطابق للعقول السليمة والطبائع المستقيمة وان لصاحبها غرض صحيح
ومقصد ليس بحيث لو صرح بمعانيها فاذا كان الامر كذلك فلا ينبغي ان يحمل على ظواهرها
الدالة على ما ينافي الحق او الاعتقاد وان لم تكن مطابقة للواقع حتى يحمل التجوز ولا اشتباه
ويوقع في اودية الضلال واما الشك الثالث فمحله بيان وجه الغلط الواقع في تلك
المقامات التي تقابله الشيخ لنظر ان احد المتقابلين حق لصحته دونه المشبع له
ولا اخر بطالف وقياسه وهكذا الحب ان يجعل كل قياس من المتقابلين ولم يتعرض له
الشيخ ظاهر الا انه يظهر حاله مما ذكره في حل الشك الاول واما الشك الرابع الذي
ابداه بعض الفضلاء من فضل المحققين فحله ان يقال بالجزم بثبوت ما هو الاشياء وقد
سبق ما تقدم عليه التكلم تقول ان وحده ما يعارض ذلك الجزم ويخدش وجهه في تستعد
يحل ذلك للمعارض وقولكم بدلها تصحيح الا ان الحكم مجمل ليس لاجل ذلك فانا
لا نتداول حجة على ثبوت شيء الا الاثبات بل نجزم بثبوته حاصل لذاته وانما نتداول
بالنظر حل الشكوك التي ترد على ذلك الجزم فلا يلزمنا اثبات الاولى بالكسب حتى يلزم
الدور هذا ولنرجع الى ما يتعلق بالفاظ الكتاب قوله ركوب اي ركض الركض تحريك
الرجل قال الله تعالى حكاية لايوب عليه السلام اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب
يقال ركضت الفرس برجلي اذا حثثته ليعدو والمراد من الكف ها هنا القبض وخطام
الكتاب تلك المعلقة التي تعلق على خطام الدابة وهو الانف او كل ما وضع في انف
البعير

البعير لتقاد به وفي العبارة استعارتان احديهما في تشبيه القريحة الانسانية بدابة
جموحة وثانيتهما في تشبيه الشرط بالعنان او الخطام الذي يمنع الدابة الجموحة من جماح
فالاولى استعارة مكنية والثانية استعارة مصرحة ووقعت هنا قرينة للاستعارة
المكنية فيكون ذا اعتبارين في نفسها استعارة مصرحة وبالنظر الى الاستعارة الاولى
حيث وقعت قرينة له تخييلا اذ الخطام والعنان من لوازم المشبه به اعني الدابة الجموحة
وقد اثبتناها للمشبه الذي هو القريحة الانسانية ولك ان تجعل في الكلام او تجعل تشبيه القريحة
بالدابة الجموحة استعارة مصرحة وتشبيه الشرط بالعنان او الخطام مصرحة اخرى واثباتها
للقريحة ترشيح ولا مانع من ان تكون استعارة واحدة مصرحة ومرشحة باعتبارين ولا
تخفى ما في هذا الكلام من اللطف والاشارة الى فضيلة المنطق وشرفه حيث شبه تجانب
القريحة الانسانية بدون العلم واستعماله قواعده في اثبات المطالب العقلية والمقاصد
العلمية كدابة جموحة تقع في المهالك صاحبها لولا الخطام والعنان فالمنطق للقريحة الانسانية
كالخطام والعنان للدابة الجموحة في ان كلا منهما يحفظ صاحبه من الهلاك والوقوع في الضلال
وقوله لا يوثق اي صيغة المجهول وقوله غلط اي لسهاء لترجع فيها فان من مقام الغلط
لقوله لا يوثق واما على النسخة الاخرى حيث ضبط بالمعلوم فيمكن على هذا قوله
لا يوثق على صيغة المعلوم المسند للفاعل وقوله فهذا الى ما اوردناه في حل شبهه
المتحير زيل شغف قلبه فقال زيل ما هو النسخة الضمير المستتر في زيل الراجع
الى المشار اليه بلفظ هذا واما النسخة الاخرى عن التي وقعت العبارة فيها هكذا

فهذا ابدا بل سهم الانسان في ما زيل ضمير مستتر راجع الى المتحير لتعذر المتحير
بهذا البحث الذي ذكره زيل شغف قلبه او الى الفيلسوف اي هو بهذا الطريق زيل
او يكون زيل على صيغة المتكلم مع الغير اي فبهذا الطريق زيلنا شغف قلبه
ولكل وجه في المآل واعلم ان صدر المحققين قدس سره اورد في حل الرموز المذكورة
في كلام الشيخ كلاما لا بأس بايراده في هذا المقام وان طال به الكلام قال
قدس سره فيحمل المراد من الاول ان المرئي بالذات والمبصر بالحقيقة هو الصورة
المنتزعة من الامور الخارجية واطلاق المرئي على الامر الخارجي مجاز عنه الكاشف للحس
ما الخارجية عنه محصل الحس فاذا كان كذلك فنحن اذا فتحنا العين نحو زيد
وابصرناه ثم اذا غمضنا العين ثم فتحنا وابصرناه مرة اخرى فكان في العرف
ان زيدا رأي مرتين وليس الامر كذلك عند التحقيق لان المرئي بالذات في
كل مرة صورة اخرى فان صح عن النفس متميزة عن النفس فاعلم ان الصورة
التي تدرك بالذات كذلك واذا كانا مرتين لا يتخلل بينهما زمان لان النفس
اذا اعرضت عن ادراكها انعدمت وفنيت واذا التفت النفس حصلت صورة اخرى
مثلها لا نفسها اذ المعدوم لا يعاد كما علمت فصدق القول بان الشيء الواحد
لا يمكن ان يرى مرتين ولا الثاني فالمراد ان الشيء الخارجي لا يمكن ان يرى اصلا
بل المرئي هو الامر الذي في الدماغ كما بيناه والمراد من الثالث احد
معنيين الاول ان يكون المراد من الاخ المضاف المشهور او ما يشترك الاخوة
عرضة الاضافة

عرضة للاضافة وقوامها كونه علة او معلولا وقوله لا وجود لشيء في نفسه لا وجه له بمعنى عن الاضافة ولا يلزم
من ذلك ان يكون من جنس المضاف والثاني ان المراد بحصر في الواجب الوجود تعالى والمعلولات
ووجه الوجوب هو بعينه سببية ومعلولية للعالم او سببيته ومعلوليته للعالم الشيء غير نفسه ووجه
البسيط كما حقق في مقامه فوجوبه نفس قيوميته للاشياء والقيومية ضرب من الاضافة وكذا وجوب المعلولات
في انفسها نفس محوجيتها وتعلقها بالجاعل فيكون الاضافة اعني بالنفس وجوبها فلا وجود لشيء من
الموجودات الا بالاضافة ولا يلزم من هذا ايضا ان يكون كل شيء من مقولة المضاف لان الوجوب
تحت شيء من اجناس المقولات اما الماهية المعروضة للكلية الا الواجب والوجوب لا ماهية له
فلا يقع تحت جنس اصلا فضلا عن جنس المضاف هذا كلامه وفيه تامل لانه قد جعل قدس سره قول
القائل ولا اشك واجلت رمزا ثانيا والظاهر انه من تتمة الرمز الاول على ما يشعر به كلمة بل التي
هي في هذا المقام للترقي لانها تقتضي ان يكون الشيء الذي نفي عنه الرؤية مرة واحدة هو بعينه
الشيء الذي نفي عنه الرؤية مرتين حتى يكون بل مستعملا في موقعها والله اعلم ثم
تعرف حقيقة انك اذا تكلمت فلا يخلو اما ان تقصد بلفظك نحو شيء من الاشياء بعينه
او لا تقصده فان كان اذا تكلمت لم تفهم شيئا فقد خرج هذا عن جملة المسترشدين
المعتبرين وما حصل حاله في نفسه وليس الكلام معه في هذا الضرب من الكلام وان كان اذا تكلمت
عنيت باللفظ كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد فان كان اذا تكلمت عنيت به شيئا بعينه
او اشياء كثيرة محدودة وكل حال فقد جعل اللفظ دالا على الشيء بأعيانها لانه جعل في تلك
الدلالة غيره فان كانت تلك الكثرة تشترك في معنى واحد فقد دل ايضا على معنى واحد فان

لم يكن لك ان الاسم مشترك ولكن لا تحاول ان تفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فهذه الحيلة من تمام
مقام المسترشدين المتحيرين واذا كان الاسم لمعنى شيئا واحدا كالانسان مثلا فان الانسان غير ما هو
مباين للانسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه من الوجوه والذي يدل عليه اسم الانسان لا يكون الذي
يدل عليه اسم اللاانسان فان كان الانسان يدل على اللاانسان فيجب ان يسلم ان هذا اللفظ
لا يدل على ما هو بمعنى فيكون لا محالة الانسان والزورق والحجر والفيل شيئا واحدا بل
يدل على الابيض والاسود والثقيل والخفيف وجميع ما هو خارج عما دل عليه اسم الانسان وذلك
حال المفهوم من الفاظ غيره فيلزم من هذا ان يكون كل شيء كل شيء وان يكون ولا
شيء من الاشياء نفسه وان لا يكون الكلام مفهوم تم الخ اما ان يكون هذا حكم كل لفظ
وحكم كل مدلول عليه باللفظ او يكون لبعض هذه الاشياء هذه الصفة ولبعضها بخلافها
فان كان هذا في كل شيء فقد عرض ان لا خطاب ولا كلام بل لا شبهة ولا حجة ايضا
وان كان في بعض الاشياء فقد تميز الموجبة من السالبة وفي بعضها لا تميز فيكون
لا محالة ما يدل عليه بالانسان غير ما يدل عليه باللاانسان وحيث لا يشير كالابيض ولا
ابيض يكون مدلولهما واحدا فيكون كل شيء هو لا ابيض فهو ابيض وكل شيء ابيض
فهو لا ابيض والانسان اذا كان له مفهوم متميز فان كان ابيض فهو ايضا لا ابيض
الذي هو ولا ابيض واحد والانسان لك فنفرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللاانسان
غير متميزين قد ذكر الشيخ انفا ان تدارك حال المتحيرين وجهين احدهما حل شبهة
اثر اوقعته في الحيرة والثاني تنبيهه على ان السب والايلام لا يجتمعان ولا
يتفقان

يتفقان فبعد ان فرغ من تحرير الطريق الاول شرع الان في تحرير الطريق الثاني وتقريره
ان تسال المتحير ونقول له اذا تكلمت بكلام فاما ان نفهم منه معنى او لا نفهم فاما ان
نفعل ما اسم منه معنى اصلا او يفعل انفهم منه كل المعاني او يفعل انفهم منه معنى معينا او معاني
معدودة متعينة فعلى الاول والثاني قد يكون قد خرج عن جملة المسترشدين ودخل في
حزب المعاندين وما قض الحال في نفسه وان بحث بحثه ان كان سببا حاجة تستحق
ذكره من يخالف اراء الفضلاء وادراج الفاظ لا يفهم منها مقصود قائليها واجتماع قياسات
متقابلة المشايخ عنده فلا بد ان يقر بكونه فاهما لمدلولات بعض الالفاظ فعلى هذا لا يكون
الكلام معه في هذا النوع من الكلام بل يجب ان يتكلم معه بما اشار اليه الشيخ في تدارك حال
السوفسطائي وخلاصته من نفي جهالة المعاند بازهاق روحه بالقتل والحرق وعلى
الثالث يكون مقرا بان لبعض الالفاظ دلالة على معنى اما معنى واحد واما معان متعددة
يكون هذا اللفظ مشتركا بينها كاشتراك لفظ العين فيما هي مدلولاتها فعلى هذا التقدير
يكون من جملة المتحيرين المسترشدين فاذا سلم ان لبعض الالفاظ دلالة على معنى كالانسان
فيجب ان يسلم ان هذا اللفظ لا يدل على ما هو مباين للانسان بل الذي يدل عليه الانسان
غير ما يدل على اللاانسان فانه لو لم يكن الامر كذلك بل دل ما يدل على الانسان على اللاانسان
لزم ان يكون الانسان والفيل والحجر والزورق والسفينة والمدر وغير ذلك مما
ليس بانسان كالابيض والاسود والثقيل والخفيف واحدا فانه قد فرض ان لهذا
اللفظ دلالة على مدلول خاص ولا يدل على غيره وقد سلم هذا فاذا دل ما يدل

على الانسان على جميع هذه الامور صح ان يكون هذه الامور واحدا ولكن ان نقل الكلام
الى الالفاظ الموضوعة لهذه الامور حتى يلزم فيها ما ذكرنا في لفظ دل على الانسان فيلزم
ان يكون كل شيء جميع الاشياء الا نفسه ولا يكون شيء نفسه حينئذ وهو ايضا
لا يحكم بذلك او ان لغاية ليس الكلام والان الا مع غير المعاند الذي يسلم ان
لبعض الالفاظ مفهوما ما ثم لو سلم ان لبعض الالفاظ لا يدل على مدلول خاص
فيقال ان هذا الحكم اعني عدم الدلالة على مفهوم خاص اما حكم كل لفظ او حكم
كل مدلول عليه باللفظ او لا يكون حكم جميع الالفاظ ذلك بل يكون من الالفاظ
ما يدل على مفهوم خاص ولا يدل على مقابله فعلى الاول يلزم ما ذكر من انه
يلزم من ذلك ان لا يكون كلام ولا خطاب ولا حجة ولا شبهة وذلك مخالف لما انه
ايضا وعلى الثاني يلزم ان تميز الموجبة عن السالبة حيث يكون للفظ مدلول خاص
كالانسان مثلا وليس له دلالة على مقابله وان لا تميز الموجبة من السالبة حيث لا يكون
للفظ مدلول خاص كلفظ الابيض مثلا اذ فرض ان مدلوله ليس مفهوما خاصا بل
يدل على كل ما يدل عليه لفظ اللاابيض فيكون كل شيء هو ابيض فهو لا ابيض
وكل شيء هو لا ابيض فهو ابيض ولكن ذلك باطل لانه يستلزم ان لا يكون للفظ
الذي فرض ان له مدلولا خاصا مدلول خاص ايضا لان الانسان مثلا الذي له مفهوم
خاص متميز ان كان هو ابيض لزم ان يكون هو بعينه لا ابيض فيلزم ان يكون
بعينه اللاانسان الذي يصدق عليه اللاابيض واذا كان لا ابيض يكون هو بعينه
ابيض

ابيض الذي يصدق عليه اللاانسان فيكون الانسان واللاانسان مدلولهما واحدا وبالجملة يلزم
مرة اخرى ان لا يكون الانسان واللاانسان متميزين بل كل شيء ومقابله فقد تبين انه اذا
سلم انه يفهم من اللفظ معنى معينا ولبعض الالفاظ دلالة على مدلول خاص يجب ان يسلم
ان لكل لفظ مدلولا خاصا ولكل لفظ دلالة على مقابل ذلك المعنى اصلا لما ذكرناه فبعد
تسليمه ذلك وتنبيهه بما ذكر من البيان يظهر عليه ان السب والايلام لا يجتمعان واذا
تاملت فيما قررناه كلام الشيخ فيظهر لك انه ليس مقصوده من هذا البيان ان الانسان متميز
بعضها عن بعض وان لا استدراك في قوله فان كان الانسان يدل على اللاانسان الخ
فلا يرد ما قيل ان مقصود الشيخ من هذه التنبيه اثبات ان هي الاشياء في الواقع متميزا
متغايرة واثبت ذلك من طريق فهم المعاني من الالفاظ وقد تم ذلك بما ذكره اولا ولا حاجة
في ذلك الى ما ذكره ثانيا بقوله فان كان الانسان يدل على اللاانسان الخ على انه ليس بمستقيم
او ان ظاهر انه يستدل على ان الانسان لا يدل على اللاانسان ولا يلزم ان يكون جميع الاشياء
شيئا واحدا وهو محال ويرد عليه انه لو كان استحالة هذا ظاهرة وكان بناء
الكلام عليها فاي حاجة الى توسيط الالفاظ والتمسك بفهم المعاني منها مع انه يلزم
الدور في البيان اذ قد عرفت ان المقصود اثبات الامتياز بين الاشياء في الواقع
فهم البعض المعاني من بعض الالفاظ مثلا ولو كان اثبات هذا الفهم بامتياز
الاشياء كان دورا وهذا كلامه اما انه فاسد ما اوردوه من الاستدراك فقد ظهر بما ذكرنا
من ان قوله فان كان الانسان يدل على اللاانسان الخ دليل على ان اسم الانسان يجب

ان لا يدل على الثانى ولم يثبت ذلك بما كتبه سابقا بل ما ذكره سابقا مجرد دعوى واما نفع
ما ذكره من الايراد من الاخرين فبان المقصود ليس الا ان يثبت على المتحير بطريق المسدد من
سبيل فهم المعنى من الالفاظ ان السلب والايجاب لا يصدقان وليس الغرض من هذا البيان
اثبات ان بين الامرين متباينا او متغايرا فى الواقع حتى يلزم الدور او التسلسل اذ لا
حاجة بنا فى هذا المقام الى ذلك لان المتحير لا ينكر ذلك وانما المتولد المعاند المكابر وليس
الكلام الان معه هذا والقائل ان يقول يرد على الشيخ انا لا نسلم انه اذا دل ما يدل على
الانسان على اللاانسان لزم منه ان يكون الانسان والفيل والحجر والزورق وغيرها جائز
بشئ واحد لجواز ان يكون هذا اللفظ مشتركا بين هذه الامور وهو غير ملتزم لكن
منها موضوع للحجارة كما انه لا يلزم دلالة لفظ العين على العين والشمس ان يكون العين
والشمس امرا واحدا واذا كان الامر كذلك فلا تم ما ذكره الشيخ فى هذا البيان ولكن يقول
فى الجواب لا نسلم انه على هذا التقدير لا يلزم هذا المحذور الذى ذكره الشيخ ولكن المفروض ان
الانسان يدل على معنى واحد فيقع هذه الدلالة على الامور المذكورة فيجب ان يكون الامور
المذكورة امرا واحدا الا ان على تقدير كونه مشتركا بين هذه الالفاظ فيمكن ان يوجد
لكل من هذه الامور لفظ يدل عليه بخصوصه فيعلم من خصوص اللفظ انه اذا دل على
امر من هذه الامور يجب ان لا يدل على ما يقابله وهو اللاانسان هو مقابله امرا واحدا
من الانسان فهذا وبمثله قد يزيح عليه المتحير المسترشد فان يعرف ان
الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان معا وكذلك الشأن فيتبين له انهما لا يرتفعان
ولا

ولا يكذبان معا فانه اذا كذبا معا فانه فى شئ كان ذلك الشئ ليس بانسان وليس بلا
انسان ايضا بل لا انسان فيكون قد اجتمع الشئ الذى هو اللاانسان والسلب الذى هو لا لا انسان
وقد نبه على بطلانه فهذه الاشياء ونظائرها مما لا يحتاج ان يطول فيه وكل الشبه
المقابلة من قياسات المتحير يمكن ان يهدم اى فيه البيان المشهور الذى ذكره
واشاله قد منع الفيلسوف ما عرض للمتحير المسترشد وصار سببا لشكه فى عدم
امتناع اجتماع السلب والايجاب وارتفاعهما قال صدر المحققين القوشجى قول السلب
والايجاب لا يجتمعان وهو حمل السلب والايجاب لا يصدقان معا ان الاول يجب حمل
بالاشتقاق ويقال له وجود فى شئ والثانى يجب حمل المواطاة ويقال له حمل على فاعل
البياض والسواد فى موضوع واحد مشتمع وكذا صدق الابيض والاسود على
ذات واحدة ممتنع واما بحث فى قول السلب والايجاب لا يجتمعان او هما لا يكذبان
فالاول يجب حمل الاشتقاق فى والثانى بحسب حمل المواطاة فارتفاع البياض واللا
بياض عن موضوع واحد ممتنع وكذا كذب الابيض واللاابيض عليه محال لانه لو جاز
ارتفاع المتقابلين وكذا بهما لى اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع عن شئ الانسان
واللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان واللالاانسان وهما ايضا متقابلان وهذا فى
ما نبه عليه الشيخ اشهر ويمكن ان يكون المراد بالاول المفردات والثانى القضايا
وكذا فى قوله لا يرتفعان ولا يكذبان وقد قيل على قوله فيكون قد اجتمع الشئ الذى هو
ان سلب الانسان لا يستلزم صدق اللاانسان حتى يلزم صدق اللاانسان واللالاانسان

اذ ليس الكلام الا فى ان ارتفاع الانسان واللاانسان هل يستلزم الكيف يسلم ان الانسان
اذا ارتفع بصدق اللاانسان والجواب عن نبه على ذلك ليس على ان الشئ بعضه
لا يرتفعان حتى يرد ما ذكره بل المقصود ان قولنا هذا الشئ ليس بانسان يستلزم
اثبات اللاانسانية له بناء على ان السالبة المحصلة يستلزم الموجبة المعدولة عند وجود
الموضوع وكذلك هذا الشئ ليس بلاانسان يستلزم ثبوت اللالاانسان من له بناء
على ان نفى النفى اثبات فاذن ارتفاع الانسانية عنه معا يستلزم ثبوت اللاانسانية
واللالاانسانية له معا فيجتمع فيه النقيضان وقد نبه على بطلانه واما المتعنت فينبغى
ان يكلف بشروع النار والا نار واحد وان يولم ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد
وان يمنع الطعام والشراب اذ الاكل والشرب وتركهما واحد المتعنت الذى غرضه
المماراة والمجادلة فلا يمكن الزامه بما سبق بل علاجه انما هو بمثل هذه الامور
التى ذكرها الشيخ فهذه الملبة اى الذى ذهب عنه من يكذبه هو اول
مبادئ البراهين وعلى الفيلسوف الاول ان يذب عنه اى يدفع المقدمة الاولية
الصادقة التى دفع عنها شكوك من يكذبها هو اول مبادئ البراهين كما عرفت ذلك
سابقا مفصلا وعلى متعلم الفلسفة الاولى ان يدفع عنه شكوك المتشككين واعتراضات
المعاندين ومبادئ البراهين ينتفع فى البراهين والبراهين ينتفع فى معرفة
الاعراض الذاتية لموضوعاتها اراد بمبادئ البراهين المقدمات التى تركب منها البراهين
وانما قال ينتفع فيها مع انها جزء منها التى لابد فيها منها التى لابد فيها منها
نظرا

نظرا الى معرفتها حيث ليس بصير جزءا منها وشأن البراهين اثبات الاعراض الذاتية لما هى
اعراض ذاتية له ومع هذا قال ينتفع فى معرفتها نظرا الى ما ذكر لكن معرفة جواهر الموضوعات
التى كانت تعرف فيما سلف لم تحفظ فيما يلزم الفيلسوف هنا ان يحكم لهذا العلم الواحد الحاكم
فى الامرين جميعا قد يتوهم من ظاهر قوله والبراهين ينتفع فى معرفة الاعراض الذاتية للموضوعات ان
شأن البراهين ليس الا ذلك ولكن اقامة البرهان على ما هو موضوع لعلم ما اى علم كان
فاراد دفع هذا التوهم ان ما اشار اليه الشيخ من كلامه وحاصله ان قولنا شأن البراهين ليس الا
اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها ليس معناه ان شأن جميع البراهين ذلك حتى يستنتج منه
انه لا يمكن اقامة البرهان على الموضوعات بل ذلك شأن البراهين المستعملة فى العلوم الجزئية فانها
شأنها اثبات الاعراض الذاتية لما هو موضوع فيها ولا تقام البرهان فيها على ما هو موضوع
فيها واما براهين هذا العلم فانها تثبت نفس الموضوعات فالفيلسوف يلزمه ان يحصل البرهان
على الموضوعات التى كانت تعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والطبيعية والتعليمية اعنى موضوع
كل واحد من تلك العلوم فى ذلك العلم الذى هو موضوع له بالحد فقط لان تلك الموضوعات ليست
ظاهرة بنفسها بل محتاجة الى الاثبات وقد بين ان هذا العلم يتكلم فى مبادئ البراهين ويذب
عن مبادئ المبادى ومبادئ البراهين ينتفع فى البراهين فيكون لهذا العلم الذى يبحث عنه
الفلسفة الاولى وان يتكلم فيما ينتفع فى براهين تلك العلوم وفى اثبات موضوعاتها جميعا
وبما قررنا ظهر معنى الاستدراك فى قوله لكن جواهر الموضوعات وقال صدر المحققين قدس سره حجة
على الاستثناء بان شأن البراهين ليس الا اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها

او اثبات تلك الموضوعات فيقتصر في معرفتها على الحدود والتصورات دون الاثبات
والتصديق فيلزم ان لا سبيل الى اثبات شيء من الموضوعات كما يشعر به الحكم الكلي
السلبي في قوله ليس لشيء من البراهين اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا
وهو معنى قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات يعني براهين العلم الالهي كما تثبت الاعراض
الذاتية لموضوعاتها كذلك تثبت الموضوعات والموضوعات التي تعرف فيما سلف
من العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية بالحدود فقط دون الاثبات فهي تحتاج الى العلم
ان يحصل وجودها والتصديق بهليتها لم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين لشيء
اعني التحديد والاثبات جميعا بل كل لم يتكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات
والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيهما جميعا انتهى وما ذكره قدس سره في توجيه
الاستثناء قريب فيما ذكرنا في توجيه الاستثناء الا ان لكن ما ذكره في نفسه كلام
الشيخ واين ما ذكرناه نوع تعب على ما يظهر بادنى تامل والظاهر ان المراد بما
ذكرنا الان الذي … كلامه … ان هذا العلم يتكلم في مبادي البراهين وظاهر
من كلامه هذا انه يتكلم في جوهر الموضوعات ايضا فيكون معنى قوله في الامرين جميعا
انه يتكلم في حدود الموضوعات حتى يكون المراد من قوله في الامرين جميعا التحديد والاثبات
على ما ذكره قدس سره وكانه قدس سره حسب ان قول الشيخ فقط في قوله جوهر الموضوعات
التي كانت تعرف فيما سلف بالحد فقط مشعر بان هذا العلم يتكلم في التحديد والاثبات
والتكلم في التحديد فقط لغيره في تلك العلوم الجزئية هذا تم ان المراد من قول المحقق
قدس سره

قدس سره ولم يكن في علم واحد ان يتكلم الخ انه ليس من شان العلوم الجزئية ان
يتكلم في امرين اعني التحديد والاثبات جميعا لشيء واحد والمراد منه موضوعها فانه
لا يثبت في علم موضوعه ولكن تحديده يقع فيه واما هذا العلم الذي نحن بصدده
فانه يتكلم في التحديد والاثبات جميعا لشيء واحد الذي هو موضوع علم من تلك العلوم
الجزئية الواقعة تحته بل موضوعات نفسه فان كل واحد من افراد الموجود بما هو موجود
كالعقل والنفس وغيرهما موضوع في هذا العلم ويثبت فيه وجودها ويقع تحديدها
فلا يرد ما قيل انه ان اراد بما ذكره ان هذا العلم يتكلم في تحديد موضوعه وتصويره
فهذا العلم ايضا ليس كذلك لانه لا يتكلم الا في تحديد موضوعه لانه بديهي فلا في اثباته
لبداهته ايضا ولانه لا يصح اثبات موضوع علم فيه وان اراد التحديد والتصوير
مطلقا ففيه ان جميع العلوم يتكلم في التحديد والاثبات جميعا اذ يذكر فيه كل علم حدود
ما يستعمل فيه مما يحتاج الى التحديد ويثبت ايضا اشياء كثيرة فلا حاجة في
دفعه الى ما قاله هذا القائل من انه يجب ان يكون المراد ان في العلوم الاخر لا
يثبت الوجود في نفسه لشيء بل يثبت فيه الاعراض للموضوعات وهو ثبوت
رابطي بخلاف هذا العلم فان فيه ايضا وان كان يثبت اولا العوارض للموضوع
لكن قد يستلزم ذلك لاثبات الوجود في نفسه بيانه انه اذا قيل في هذا العلم ان
الموجود ينقسم الى كذا وكذا استلزم ذلك ثبوت المنقسم وان كان يثبت فيه اولا الانقسام
الى كذا وكذا للموجود وهو ثبوت رابطي لكن ذلك يستلزم ثبوت الاقسام

في نفسها لان كون شيء من اقسام الموجود يستلزم ثبوته في نفسه لكن يتشكك على هذا بانه
ان تكلم فيها على سبيل التحديد والتصوير فهو الذي يتكلم فيه صاحب العلم الجزئي وان تكلم
فيها في التصديق صار الكلام فيها برهانيا فيتوجه ان هذه التي كانت موضوعات
في علوم اخرى تصير عوارض في هذا العلم لانها احوال تعرض للموجود وقد تقرر …
بالبرهان عليه في علم اخر يبرهن عليه انتهى هذا … بما ذكره من
انه يلزم الشيخ ان يحصل جوهر الموضوعات مع الجواب عنه بتقرير … ان … الشيخ
في جوهر الموضوعات اما ان يكون بطريق التحديد والتصوير فهذا لا يكون تحصيلا
لما حصل لان صاحب العلوم الجزئية ايضا يحصل جوهر الموضوعات بالتحديد والتصوير
واما ان يكون بطريق الاثبات والتصديق يعني يثبت بالبرهان وجودها فهذا يلزم
ان يكون الكلام في الموضوعات برهانيا وقد تقرر فيما بينهم انه لا يمكن احاطة البرهان
… الموضوعات … الثاني … الشيخ … في جوهر
الموضوعات ويتكلم فيها بطريق الاثبات والتصديق ولا يلزم منه ان يكون الكلام
في الموضوعات برهانيا لان هذه الموضوعات ليست هي موضوعات في العلوم الجزئية
وليست موضوعات في هذا العلم بل هي عوارض لبعض موضوعه اعني الموجود بما هو
موجود لانها احوال له فلا يلزم من اثباتها بالبرهان في هذا العلم اثبات الموضوع به
فغاية ما يلزم ان يبرهن في هذا العلم على ما لا يبرهن عليه في العلوم الاخر … المحقق
قدس سره قرر الشك بان هذا العلم اما ان يتكلم في الموضوعات على سبيل
التحديد والتصوير

التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا … وكذلك ان تحديد الموضوعات كان من شان العلوم
الجزئية واما ان يتكلم فيها في التصديق فحينئذ كان الكلام فيها بحجة واحدة وهو البرهان لا بالحجج
البرهان وهي جميعا كما هو المفروض وقرر الجواب بان هذه الموضوعات موضوعات
في سائر العلوم وعوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال لموجود وموضوع هذا العلم الذي هو الموجود
مطلقا فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا
اذ لم يتكلم في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم اخر ولذا
اذا برهن عليها لم يبرهن عليها من حيث هي موضوعات فيه بل يبرهن عليها بما هي احوال وعوارض
ذاتية لموضوعه وان كانت تصير موضوعات في علوم اخرى انتهى ولا يخفى ان تقريره للسؤال
غير منطبق على لفظ الشيخ اصلا وانه لم يتعرض الشيخ في الجواب لما ذكره قدس سره من انه
لو تكلم هذا العلم في تحديد الموضوعات لزم ان يكون علما جزئيا او لم يتكلم في تحديدها بما هي
موضوعات وما ذكره مع قطع النظر عن … الزيادة وانما يلائم السؤال لو قرر كما قررناه لا كما قرره
قدس سره وبالجملة ففي كلامه قدس سره في هذا المقام تسامح وتساهل عظيم وانما نشأ
هذا التسامح من تفسير قول الشيخ فيكون لهذا العلم ان يتكلم في الامرين جميعا بما فسر … عنه
الامرين بالتحديد والاثبات للموضوعات وقد عرفت ان الظاهر خلاف ذلك والظاهر ان
المراد من قوله اما ان يتكلم في الموضوعات على سبيل التحديد الخ ان تكلم هذا العلم في موضوعات
العلوم الجزئية اما ان يكون على سبيل التحديد والتصوير فقط فيصير علما جزئيا كسائر العلوم الجزئية او ان

تحديه الموضوع فقط شأن العلوم الجزئية فلا يرد ما قيل ان اراد بهذه الكلام ان شأن تكلم
هذا العلم في نفس موضوعه فهذا العلم ليس يتكلم في نفس موضوعه فهذا العلم ليس يتكلم في
موضوع نفسه ولا لزم خروج الكلام الذي التكلم فيه بل انما لزم منه التكلم في موضوعات
العلوم السابقة وان اراد به ان يتكلم في موضوعات العوارض ولا عراض ففيه ان
هذا ظاهر انه ليس من شأن العلوم الجزئية فقط ثم ان هذا القائل ذكر ان محمد ور
الشق الثاني من السؤال في كلام الشيخ عن كون الكلام في الموضوعات برهانيا بجملة
وجوه احدها ان يقال انه اذا صار الكلام برهانيا فلا بد ان يثبت فيه الاعراض
الذاتية للموضوعات كما ذكرت ان البرهان يتبع في الاعراض الذاتية لموضوعاتها
فلا يكون فيه اثبات للموضوعات وثانيها انه اذا صار الكلام برهانيا فقد صار
مسئلة هذا العلم مثل مسائل العلوم السابقة اذ فيها ايضا براهين على تلك الموضوعات
ويتكلم فيها على سبيل التصديق وثالثها ان يقال انك قلت ان هذا العلم يتكلم على وجهين
احدهما في مبادي البرهان والآخر في تحصيل الموضوعات واثباتها والكلام في مبادي
البرهان برهان فاذا كان الكلام في تحصيل الموضوع ايضا على سبيل البرهان كان
الوجهان وجها واحدا انتهى واقول ان السؤال الثالث بعد تسليم انه يلزم
من كون الكلام في مبادي البرهان برهانا مع كون الموضوع ايضا بالبرهان اتحاد
الوجهين بعيد لا يلايم كلام الشيخ في الجواب اصلا وقد عرفت هذا القائل
ايضا بذلك واما السؤال الاول والثاني فضعيفان جدا اذ فهم هذين المعنيين
من قوله

من قوله صار الكلام فيها برهانيا خلاف الظاهر المتبادر منه ما ذكرنا ومن ذلك ايضا يظهر
ان ما ذكره الشيخ في الجواب على ما قررنا وليت شعري انه مع وضوح كلام الشيخ في هذا المقام
كيف يعدلون عن فهم مقصوده واعلم انه لم يلتفت الى علم آخر وقسم هذا العلم
نفسه الى جوهر وعوارض تكون خاصة له فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع العلم ما
او الجوهر مطلقا ليس موضوع هذا العلم بل قسما من موضوعه فيكون نحوا ما عارضا
لطبيعة موضوعه الذي هو الموجود وان صار ذلك الجوهر الجزئية فانه ليس لانه موجود
موجود او جوهر او موضوع ما على ما حققت قبل هذا في سلف هذا جواب
آخر عن السؤال المذكور ومرجعه ما فهمه من الجواب الاول اذ يستفاد فيه ان هذا العلم
يلزمه اثبات موضوع نفسه ايضا وتقريره انه اذا لم يلتفت الى علم آخر وقسم هذا العلم
نفسه الى جوهر اي موضوع وعوارض ذاتية مخصوصة به فذلك الجوهر الذي فرض انه
موضوع العلم بالكلية هذا الذي نحن فيه او الجوهر مطلقا اعني موضوع اي علم
كان وفائدة هذا التعميم وادا الاطلاق الاشارة الى عموم المناقشة في هذا الجواب
ليس موضوع هذا العلم بما هو هذا الجوهر او بما هو جوهر مطلق او موضوع لاي
علم كان اذ كل ما فرض موضوعا له مع قطع النظر عن اعتباراته من حيث انه من الموجودات
داخل تحت الموجود بما هو موجود وفرد من افراده فيكون نحوا ما عارضا لطبيعة
الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا العلم وان فرض انه صار ذلك الجوهر
الذي فرض موضوعا له اعني انه صار متعينا بكونه ذلك الجوهر دون شيء آخر فما

يصح ان يقال بطبيعة الموضوع اعني الموجود بما هو موجود ولكن هو وهذا الموجود بكليته ان كان
باعتبار ان المعنى العام اذا اخذ من حيث هو هو من غير شرط يكون محمولا على افراده ومتحدا
معها واذا اخذ من حيث هو بشرط انه هو يكون جزءا من افراده ومغايرا لها وقد
مر مثله في فصل الترجيح فتذكره ولا تشتبه في هذا المقام وهي صار ان طبيعة الموجود
بما هو موجود وان فرض انه يتعين بالفعل بكونه هذا الجوهر دون شيء آخر لا يصح حملها
على كل شيء سواء كان ذلك الجوهر الجزئية باعتبار عمومه وشموله فانه ليس كونه موجودا
بما هو موجود بعينه كونه جوهرا او موضوعا مطلقا او جوهرا او موضوعا خاصا على ما سلف
وانفا في فصل الموضوع مفصلا فاذن تبين ان كل ما يعين بكونه موضوعا لهذا
العلم يكون من عوارض موضوعه في الواقع فيكون اثباته في هذا العلم ولا يلزم محذور
هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام وان لا يلتفت الى كل ما قيل او يقال في هذا المقام
ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور واحدا ولا تصورا
ولا البحث عن مبادي البرهان برهانا حتى يصير البحثان المتخالفان بحثا واحدا هذا جواب
آخر عن السؤال المذكور ومنشاه على انه قد يقع في هذا العلم البحث عن المبادي التصورية
والتصديقية لموضوعات العلوم الجزئية ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود
تلك الموضوعات حتى يلزم ان يتكلم هذا العلم فيما يتكلم فيه العلوم الجزئية ويلزم
ان يكون البحثان المتخالفان بحثا واحدا وهذا كما ان البحث عن مبادي
البرهان ليس برهانا فحاصل الجواب ان هذا العلم لا يتكلم في حدود موضوعات
العلوم

العلوم الجزئية بل هي كذلك حتى يلزم ما ذكر من المحذور بل انما يبحث عن المبادي التصورية والتصديقية للموضوعات
والبحث عن المبادي ليس كذلك وجملة هذا الكلام جواب عن شك آخر ربما يتوهم وروده في هذا المقام
على ان سياق الكلام محمول على ما يجيء في ذمهم والكلام على الملام العلام الغرض من هذه المقالة
تعريف الجوهر وتحقيق قسمته وذكر ما يختص الاولية وذلك في الفصل الاول منها وتحقيق حقيقة الجسم ودا[illegible]
وذلك في الفصل الثاني منها وبيان ان الطبيعة الجسمية لا تعرى عن المادة وذلك في الفصل الثالث منها وذلك
تحقيق تقدم الصورة على المادة والصورة وذلك في الرابع منها واما البحث عن العقول المفارقة عن المادة كالجوهر
العقلي والنفس الى المقالة التاسعة من هذا الكتاب لما سيعرف هناك ان شاء الله تعالى وما الذي
ذكر في قاطيغورياس المنطق من حال مفهوم الجوهر وذكر بعض خواصه فكان مجرد بيان مفهوم ولم يكن ذلك
البحث هناك بحثا عن حقيقته فما ذكره هناك كان من المنطق [illegible] الاسمية وما ذكره هنا هو [illegible] بالحقيقة
في تعريف الجوهر وانه يقال كذا اي في تعريف الجوهر بما هو جوهر من غير [illegible]
كونه عقلا او نفسا او جسما او هيولى او صورة في تعريف [illegible] عن الاقسام الاولية
الكلية وعلم الله جوهر لكونه جنسا عاليا لا يمكن تعريفه الا بذكر لوازمه وخواصه لكونه جنسية اذا
وجدت كانت لا في موضوع حقيقي المعروف رسما ناقصا وانما لم يكن تحديده لان حد الشيء
ما يتركب من جنسه وفصله والجوهر لكونه جنسا عاليا ليس له جنس وما لا جنس له
لا فصل له على ما تقرر في فن الميزان واما الاقسام الاولية التي يذكرها المشاؤون عن افعال ترك
الجرم من امرين بحث وبيان ادراكه وبه يتميز كل واحد منهما عما سواها وذلك الشيء
غير [illegible] على هذا الجوهر بكون الشيء الذي لا جنس له وفصل له [illegible] ذاتا

المحققين وقد ذكر في المطالب نحو من ثمانية وجوه في كتب القوم من اراد الوقوف عليها فليرجع اليها وقد ذكر الشيخ في هذا الفصل امورا خارجة عن مقاصد الفصل لكنها مناسبة له فمنها ان الوجود بالشركة يكون بالذات متقدما على الجوهر لا انه بتمامه ، وقد يكون بالعرض مثال جوهرية الابيض ولا يكون التقدم بالعرض الا نحو قد ذكر الان وذلك ويشبه ان المرجح والموجود الذي بالذات بريه اولا تقسيم الموجود الى الجوهر والعرض وتعريف كل واحد منهما بان الجوهر مقدم على العرض بالطبع ، بالذات ولما كان المرجح مما ينقسم ولما كان الجوهر منه ذكر اولا التقسيم المرجح ثم شرع في تقسيم الموجود الذي يصلح لان يكون بنفسه الى الجوهر والعرض فذكر ان الوجود بالشركة يكون بالذات مثال وجود الانسان انسانا والمراد من الموجود بالذات ما يكون موجودا بنفسه او بما هو ذاتي له مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عنه فكون الانسان انسانا ثابت له مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عنه وقد يكون الوجود بالشركة بالعرض مثال وجود زيد ابيض والمراد بالموجود بالعرض ما يكون ثبوت الوجود له بحسب امر آخر مقارن له فكون زيد ابيض ثابت له بحسب قيام البياض به وعروضه له ولولا هذا القيام والعروض لم يكن له هذا الكون فزيد بحسب هذا الكون موجود بالعرض كما كان بحسب الاول موجودا بالذات ووجه كون المرجح بالعرض غير محدود ان عرض غير منضبط والموجود بالذات محدود منضبط اذ الانسان مثلا في نفسه موجود وداخل تحت مقولة واحدة واما بحسب كونه كاتبا او ابيض او طويلا او غير ذلك فليس داخلا تحت مقولة واحدة وحد خاص فلذلك لا يقع البحث عنه في شيء

من العلوم الحكمية كما ان الجزئيات باعتبار تغيرها وعدم انضباطها لا يقع عنها البحث في شيء من العلوم العقلية قال صاحب المحاكمات قدس سره في هذا المقام واعلم ان المشهور كالابيض مثلا ان اريد به الموصوف والصفة جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات لان افراد المرجح بالذات موجود لا بد ان يكون كل واحد منها تحت مقولة واحدة من المقولات ان كان له جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا كونهما اذ لو كان جنسه محصورة في المقولات كلها والا لم يكن شيء منها حاصرا فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر والكيف كالابيض ومن احدهما والاخر كالاب ومنه ومن الفعل كالكاتب وعلى هذا القياس ما في المقولات لا يكون موجودا واما اذا اريد به نفس الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس البياض لا شيء آخر فذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول حتى يكون موجودا بالذات مبحوثا عنه في العلم فيكون عرضا وعرضيا باعتبارين او جوهرا وجوهريا باعتبارين كالناطق او عرضا كالموجود البحث بما هو موجود بالعرض فانه وجه موجود باعتبارين وهما اعتبار كونه شرطا واعتبار كونه لا شرطا فالابيض بشرط ان لا يكون مأخوذا معه شيء آخر عرض غير محمول وبلا شرط شيء معه عرض محمول وكذا الناطق مثلا باعتبار الاول بشرط لا وباعتبار الاخر وهذا انتهى كلامه وقيل عليه ان ما ذكره من ان افراد الموجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة لا وجه له وما ذكره من الدليل عليه فيه اشتباه او اللازم مما ذكره ليس الا ان الموجود اذا قسم الى الجوهر والكم والكيف وغير ذلك يكون

المراد منه الموجود الواحد ليخرج الموجود المتكثر عن المقسم وذلك لا يدل على ان الموجود المتكثر ليس موجودا وان كل فرد من افراد الموجود لا بد ان يكون داخلا تحت مقولة وهو ظاهر فكان الصواب ان يقال ان المراد بالمشتق ان كان هو الموصوف والصفة جميعا فلا يكون داخلا تحت المقسم لان الوحدة معتبرة في التقسيمات ثم ما نقله قدس سره ودلالته ما ذكره على عدم كون المجموع موجودا بالذات لا ادري ان ما معنى كونه موجودا بالعرض اولا وجه اصلا لكونه موجودا بالعرض بالمعنى المراد هنا كما لا يخفى وكانه اراد بالموجود بالعرض الموجود باعتبار وما ذكروا من ان الابيض هو البياض بالذات فاسد مزيف هذا كلامه وتحقيقه انه ليس مراده ان كل فرد من افراد الموجود لا بد ان يكون تحت مقولة بل المراد ان كل فرد من الموجود يكون داخلا تحت مقولة لا بد ان يكون داخلا تحت مقولة واحدة وشرائط ذلك قوله قدس سره ان كان له جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لو كان موجودا بالذات لكان داخلا تحت مقولتين خاصتين هما الجوهر والكيف وذلك خلف اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات وان لم يكن شيء من التقسيمات حاصرا على ما ذكره قدس سره فهذا ان لا اشتباه في دليله بل هو دال على مدعاه وان الاشتباه فيما ذكره هذا القائل بل نعم يتجه على قدس سره ما ذكره من ان تسمية هذا المركب بالموجود بالعرض غير مناسب لما هو المراد منه في هذا المقام اللهم الا ان يسمي الموجود الاعتباري وكانه المراد وما ذكره من ان كلمة قدس سره بان الابيض هو البياض

بالذات

بالذات فاسد وتحقيق الكلام فيه مما لا يناسب هذا المقام فان قلت اذا لم يكن واجبا دخول كل واحد من افراد الموجود تحت مقولة فلم لا يجوز ان يكون المجموع المركب من الموصوف والصفة كالابيض مثلا موجودا بالذات داخلا تحت مقولة اصلا كما يلزم المحذور المذكور كيف لا وقد ذهب صاحب الاشراق على ما نقل عنه الى ان الجسم مركب من جوهر وعرض هو المقدار قلت لا يجوز ان يكون المجموع المركب من الجوهر والعرض موجودا لانه على هذا التقدير اما ان يكون هذا الجوهر والعرض جزئين له فاما ان يكون احدهما داخلا فيلزم حينئذ كون الكل داخلا تحت مقولة والمفروض خلافه او كلاهما فيلزم دخوله تحت مقولتين وهو محذور وان كان احدهما فيلزم تحقق الكل حيث لا يتحقق الجزء وهو ايضا باطل وان كانا خارجين لم يصح كون هذا الشيء مركبا من امرين مثبت وهو خلف فهذا باطل كما بين في موضعه وان كان احدهما فالاخر خارجا او فيكون احدهما جنسا والاخر فصلا فيلزم تركب الجوهر والعرض في الوجود وهذا محال لا الى ما سبق في العرض عن الموضوع ووجود الجوهر اليه واما الحصر فيلزم تحقق الكل حيث لا يتحقق الجزء فاقدم ثم من الموجودات بالعرض وذلك لان الموجود على قسمين احدهما الموجود في شيء آخر وذلك الشيء الآخر مستقل القوام والنوع في نفسه ووجدانه لكونه جزءا منه بل غيره يصح مفارقته لذلك الشيء وهو الوجود في موضوع والثاني الموجود لا غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر بتقسيم الممكن الموجود بالذات الى الجوهر والعرض وان الجوهر متقدم على العرض طبعا ، بالذات والاستدلال عليه ولما كان

لف من الموجود الى الجوهر والعرض فقد علم بوجه ما في قاطيغورياس المنطق ادعى اولا ان
الجوهر مقدم على العرض وانه اقدم اقسام الموجودات الممكنة كان بيان انقسام الموجود
اليهما امرا مفروغا عنه ثم لما توقف البرهان على ذلك تعين انقسام الموجود الى الجوهر
والعرض اعلاما كذلك تذكارا لما سلف منه مع ان في هذا البيان تحقيقا لحقيقة الجوهر والعرض
ولم يبين فيما سلف منه الا بيان شرح الاسم بهذين الجوهر والعرض فذكر ان الموجود على
قسمين احدهما العرض وهو الموجود في شيء آخر ذلك الشيء الآخر متحصل القوام
الموجود متحصل النوع غير متحصل الماهية في نفسه وهو الاكوجود شيء وجزء منه من غير
ان يصح مفارقته لذلك الشيء اما قوله هو الموجود في شيء آخر فنبيانه على ما ذكره الشيخ
في قاطيغورياس حيث قال ان قولنا انه الموجود في شيء يقع على اشياء كثيرة
على بعضها بالتواطؤ وعلى بعضها بالتشكيك وعلى بعضها بالاشتباه وليس وقوعه
على ما يسمع تلك الاشياء وقوع لفظ متواطئ ولا وقوع لفظ مشكك بل وقوع لفظ
مشترك محض اذا قيس الى جميعها ولانه ليس المتنبه عليه بيان حدي ولا رسمي حقيقي بل
هو نوع من البيان المحاكي على الاسم لما يفهم الاسم بالاسم واشهر ما عرف فيه وما فيه
ذلك ان الجمهور يعرفون اشياء يقال لها انها في شيء فربما الاول بهذا البيان
ان يقال ان هذا العرض وهو الكائن في موضوع ما ان كونه في الموضوع ليس
كذا من الكون في شيء ولكنا حين يزول الاشتراك في الاسم فيتقرر معنى واحد يكفيه
عليه في المثال بعد ان ازال الشبهة التي من اشتراك الاسم فان ازالة الشبهة
بالاشتراك

باشتراك الاسم قد يمكن على نحوين احدهما ان يوتى بامثلة المراد بالاسم او يوتى بالاسم
والثاني ان يتفق المعنى المراد به تحت اشتراك الاسم حتى يدل على ما يتحقق لا ولانه
بل بسبب انه ليس لقولك الموجود في شيء تفرق بين حال العرض وبين حال الكل
في الاجزاء فان الكلية مجموعة قائمة لا بوجه قائمة بنفسها ولكن في اجزاء انها
جملتها لا في واحد واحد منها فان العشرة كلية ولا يوجد حاصلة في واحد واحد
بل في الاجزاء كلها فهي اذا توافقت واجتمعت حصلت حينئذ وجود العشرية و
يتضح لك هذا على كنهه من الفلسفة الاولى فاذا قيل الموجود في شيء فقد زال منه بهذه
العرض للكلية ثم انه اورد نقضا على ان الاضافات كالمماسة والمواخات انما توجد في
شيئين لا في شيء واحد فلم يزل منه بهذا العرض للكلية بالكلية واجاب بما يتحقق
الامر فيه في الالهيات ثم اورد على قوله ان العرض في شيء ان الزمان عندكم عرض و
ليس في شيء وكذا المكان عرض عندكم وليس في المتمكن واجاب عن الاول
بان الزمان حاصل في شيء على ما تحقق في الطبيعي وعن الثاني ان المكان حاصل في
شيء غير المتمكن على ما حقق في الطبيعي ايضا ثم قال ولقائل ان يقول ان الكل
وان كان قد يكون جوهرا فان الكلية هي في اشياء وهي عرض ان الكلية وهي
مثل العشرية وغيرها ليست بجواهر بل اعراض وليس وجودها في شيء واحد فاجاب
بما حاصله ان موضوع الكلية ليس الاجزاء امورا قد تالفت وصارت بالاجتماع
شيئا واحدا ونحن لا نمنع ان يكون الموضوع للعرض اشياء كثيرة لكن انما نمنع

ان يكون اشياء كثيرة متشتتة فان قال قائل فموضوع الكل ايضا كذلك فان موضوعه
ليس كل واحد واحد من الاجزاء بل مجموعها من حيث هي مجموع فلم جعلتم بالفصل
بين الكل والعرض فالجواب من هذا ان الكل ليس يجوز ان يقال انه في جملة الاجزاء
الا مجازا فان الكل ليس الا جملة الاجزاء ولا يمكن ان يقال ان الكل في نفسه
واما الكلية فهي حال في الجملة من حيث هي جملة قائمة وهي عرض والكل اذا اخذ
منها من الافراد فيكون اتصاف الكل بكونه في الاجزاء مجازا بخلاف ان وصفه
اي الكلية في الاجزاء هذا حاصل ما قاله هناك واما قوله ذلك الشيء الآخر متحصل القوام
فمعناه قد تم وجوده وقوامه دون ما يوجد فيه ولا يقومه بالجملة وذلك الفرق بين
العرض والصورة الجوهرية فان الصورة الجوهرية تقوم محلها وتجعله موجودا بالفعل
وقوله والنوع في نفسه اي متحصل النوع الظاهر من كلام صدر المحققين انه لاد
موضوع الاعراض التي تسمى بالمشخصات فانها تفتقر اليها المحال بحسب حصول حصته
احوالها الشخصية وكذا موضوع المصنفات المفتقر اليها الاصناف باعتبار اصناف
وهذه ليست كما وقع الاتفاق على المعروضاتها اليها من جهة نوعيتها ووجودها على
هذا فمعنى قوله متحصل النوع انه لا يكون الموضوع في وجوده النوعي محتاجا الى المحال
وان كان في وجهه الصنفي او الشخصي محتاجا اليه وفسره بعضهم بانه لا يكون
لذلك الحال مدخل في صيرورته نوعا محصلا وكان الغرض من ذكره اخراج
الصور النوعية التركيبية كالصورة الياقوتية مثلا فانها عندهم جوهر وليس
لها

لها مدخل في وجود محلها على ما هو رأي الشيخ واتباعه من بقاء الصور العنصرية حال التركيب اذ ظاهر
ان العناصر لا مدخل في وجودها للصور التركيبية فانها باقية بعينها كما في حال البساطة لكن لها مدخل
في نوعيتها اذ بها يصير العنصر نوعا مركبا وحاصل كلامه انه لولا قيد متحصل النوع لزم ان لا
يكون تعريف العرض جامعا اذ يصدق على الصور النوعية التركيبية انها الموجودة في شيء متحصل القوام
بدون حال فيه فبهذا القيد اصلح التعريف ما لو اكتفى بالعرض بان يكون في شيء متحصل القوام
والنوعية بدون حال فيه وهذه الصور وان كانت في شيء متحصل القوام بدونها ولكنه ليس متحصل
النوعية بدونها قال واما على مذهب من قال بعدم بقاء الصورة النوعية العنصرية حال التركيب
فلا حاجة الى هذا القيد اذ لا يكون محل هذه الصورة التركيبية الياقوتية مثلا محتاجا اليها في تحصيله
فلا يصير التعريف المذكور للعرض على المذهب المشهور ايضا على اخراجها عن التعريف بدون
هذا القيد اذ يمكن ان يقال لعل العناصر بعد الشيء والكماس محتاج اليها في تحصيل المزاج لان
الهيولى بدون هذه الصورة النوعية التركيبية وان كانت صورها النوعية باقية والتحقيق خلاف
ذلك ومحله موضع آخر وذلك وجه الاكوجود جزء منه بهذا القيد على ما صرح به الشيخ في
قاطيغورياس للفرق بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة
الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان وبين وجود عمومية النوع في عمومية الجنس
من حيث هما عامان وبالجملة للفرق بين حال العرض في الموضوع وبين حال الجزء في الكل
الذي من هذه الجهة فقال الجزء انه في الكل ولذلك يفرق بينه وبين وجود المادة في المركب
والصورة فيه هذا ما ذكره هناك وقيل فيه ان هذا القيد لعله للتوضيح والا فلكون

الحال يتحصل القوام بنفسه بمعنى غنيه اذ الكل ليس متحصل القوام بدون الجزء وحيث حيز انه
لا حصر في كون هذا القيد للاحتراز عن شي وان امكن ان يحترز عنه بقيد اخر مذكور اذ ان
لذلك القيد الآخر فائدة اخرى غير ذلك وقوله من غير ان يصح للفرق بين كون العرض في
موضوعه وبين كون الشي في الزمان والمكان لان الشي في اي زمان وضعته يمكنك ان
تجعله مفارقا له الى اي زمان اخر وليس لك حال العرض بالقياس الى موضوعه وكذا كونه
في المكان لا يوجب ان يكون هو بحيث لا يقوم دون المكان فانه لا من حيث هو
ذو مكان بل من حيث ذلك مكان يلزم ان المفارق المكان بل ان كان والا به
فليس آخر فيكون العرض في موضوع يوجب ذلك من حيث هذا موضوع وذلك عرض
وكذلك للفرق بينه وبين كون الشي في الغاية فانه قد يفارق الشي غايته كالآن في العدد
وكذلك المادة من حيث لها المادة لا يمتنع عليها ان يفارق الصورة الى اخرى في طبيعته
الجنس نوعا الى اخره ان قلت مفارقة الجسم عن الآن المطلق والمكان المطلق غير
صحيح بل قد لا يصح لبعض الاجسام مفارقة عن مكان خاص كالفلك مثلا قلنا
المراد انه لا يصح مفارقته عنه باعتبار الكون فيه والعرض لا يصح مفارقته باعتبار
كونه في الموضوع بخلاف الجسم فان عدم صحة مفارقته عن المكان ليس باعتبار
كونه فيه بل باعتبار اخر هذا تحقيق ما افاده الشيخ في قاطيغورياس ومن هذا
القيد يفهم ان قوام العرض بالموضوع اعني الجوهر وان كان [illegible]
[illegible] وقال صدر المحققين قدس سره المراد من قوله من غير ان يصح

مفارقة

مفارقة لذلك الشي ان يكون وجوده في نفسه لعينه وجوده في ذلك الشي وبهذا القيد
يتميز المعنى عن قوله وهو الا لوجود جزء منه وذلك لان هذا القيد مما عرفت
للفرق بين وجود العرض في الموضوع ووجود الجزء في الكل ومن البين ان
وجود الجزء في نفسه ليس لعينه وجوده للكل فمع هذا القيد يحصل الفرق بين وجود
العرض في الموضوع ووجود الجزء في الكل من غير حاجة الى قوله وهو الا لوجود
جزء منه وقيل بهذا القيد يحصل الغنا عن قوله متحصل القوام والنوع في نفسه
ايضا اذ مع نفسه يراد ان يكون وجود ذلك الشي في نفسه عين وجوده لذلك المحل
فبالضرورة لا يكون قوام ذلك المحل بذلك الحال بل بنفسه فاذا كان الامر كذلك
فما وجه تخصيص الغنا بما ذكره وقيل وفيه البحث بان القيد الذي ذكره انما هو
في القيد الاول للفرق بين وجود الصورة في المادة ووجود العرض في الموضوع
اذ وجود الصورة الشخصية ايضا في نفسها عين وجودها في المادة مع ان وجود
العرض في نفسه عين وجوده في الموضوع لكن الفرق ان يحصل المادة قواما
بالصورة ولا كذلك حال الموضوع فلولا هذا القيد لم يحصل الفرق واما ان الحكم
بان وجود الصورة في نفسها هو بعينه وجودها في المادة خلاف الواقع فليس
كذلك بل الامر كذلك كما صرح به الشيخ في التعليقات هذا القسم الثاني من الموجود
بالذات ان [illegible] الصفة لا يكون موجودا في شي وذلك الشي والآخر
متحصل القوام والنوعية في نفسه وهو الا لوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقة

لذلك الشي الآخر فاذن لا يكون في موضوع وهذا القسم من الموجود يخص باسم الجوهر كما
ان القسم الاول منه يخص باسم العرض واذا كان ما اشار اليه في القسم
الاول موجودا في موضوع فذلك الموضوع الذي لا يخلو عن احد هذين الوصفين فان
كان الموضوع جوهرا فقوام العرض في الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا في
موضوع ويرجع البحث الى الاثنية او يتسلسل وذلك [illegible] على النهاية حتى يتبين في ممد
هذا المعنى حاجته فيكون لا محالة بالآخرة فيما ليس في موضوع فيكون في جوهر فيكون الجوهر
مقوم العرض موجودا وغير متقوم بالعرض فيكون الجوهر هو المتقدم في الوجود هذا شروع
في الاستدلال على ان الجوهر متقدم بالذات على العرض تقريره انه قد ظهر ان العرض
موجود في موضوع فموضوعه لا يخلو اما ان لا يكون في موضوع فيكون جوهرا فيكون
قوام العرض بالجوهر واما ان يكون في موضوع وننقل الكلام الى موضوع الموضوع
وهكذا ان كان موضوع الموضوع ايضا في موضوع ويتسلسل ذاهبا ذلك الى غير
النهاية حتى يتبين في المقالة الثانية بطلانه ان شاء الله تعالى حيث يذكر البرهان على وجوب
انتهاء العلل الى علة [illegible] ومتشابع ذاهبا الى غير النهاية فيكون بالآخرة ينقطع
ذهاب تلك السلسلة الى موضوع لا موضوع له وهو الجوهر فيلزم ايضا ان يكون
قوام العرض بالجوهر وهو غير متقوم بالعرض فاذا كان الجوهر مقوما لوجود العرض
فلابد ان يكون متقدما عليه تقدما بالذات وهذا هو المدعى وقد قيل اما ان العرض
ليس بمقوم للجوهر فلا كلام فيه حيث اخذ في تعريف الموضوع كونه متحصل القوام

والنوعية

والنوعية بنفسه بدون حال فيه واما ان الجوهر مقوم للعرض من وجوه فيه لظهر من التعريف المذكور للعرض لان
[illegible] لانه لا يمكن تحصيل حال بدون محل فاذا لم يكن جانب المحل فلا بد ان يكون [illegible] قبل
حال ولا غنى عن المحال وفيه نظر لان احتياج العرض الى الجوهر في كونه موجودا قد يفهم فيه من قيد [illegible]
ان يصح مفارقة عن ذلك الشي مع انضمام المقبول به وهو لا احتياج لذلك الى [illegible] هذا القائل
[illegible] بل يمكن عن مرتبة عرض فليس [illegible] فان السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والكمال المسطح
في البسيط واما ايضا فان الاعراض [illegible] والكثير [illegible] عرض قد مر ان العرض
[illegible] الجوهر وان [illegible] ان موضوعه ايضا عرض فلان [illegible] هذا العرض [illegible] صحيح [illegible]
[illegible] ان يحل عرض في عرض [illegible] ولكن [illegible] انه ليس بمتشبع ولا [illegible] خلافا للجماعة من
الناس واستدل عليه بان السرعة عرض وحال في الحركة وهي ايضا عرض وكذا الاستقامة والانحنا
عرضان حالان في الخط وهو ايضا عرض وكذا الشكل في السطح البسيط [illegible] السطح وايضا الاعراض
[illegible] الوحدة والكثرة وهذا مما ذهب الشيخ الرئيس كما سيأتي في المقالة الثالثة [illegible]
[illegible] ان هذا اعني قيام العرض بالعرض وان جوزه الشيخ [illegible] لكن [illegible] الاعراض [illegible]
التي ذكرها الشيخ مما ناقش فيها [illegible] صدر المحققين قدس سره حيث قال العرض ليس الا [illegible]
[illegible] والصفة [illegible] الموصوف في [illegible] فالمحال [illegible]
[illegible] الصعبة [illegible] المقتصرة اليها في [illegible] ومن
هذا القبيل السرعة والبطوء للحركة [illegible] والاستقامة [illegible] للخط وكذا الاشكال للسطح فان الحركة
[illegible] السرعة والبطوء [illegible]

المجردات المفارقة وللاجسام مثلا وكذا السطح المجرد عن الكثافة والعجب ان الشيخ كثيرا ما يمثل للمعقول
المنتزعة بالكثافة وبينه لانه في الخطوط والسطوح فالحق ان ما هي الا امور حكمها حكم الوجود منتزعة
الاعراض ومن جملة الوجود معها فلا حالية ولا محلية واما في طرف التحليل ففي ظرف حكم الآثار
فيحمل لا حاجة بها وربما بالوجه الافرضه دون العقود اشبه منها بالاعراض بالقياس الى
موضوعاتها وان كان الجميع اعراضا في نفسها فالحق وسيأتي لك ضعف ما احتج به الشيخ
وغيره في عرضية الوحدة وان حقيقة الشيء وتشخصه هو نفس وجوده والوجود في الموجود ليس
عرضا فيه لمقومه به فحالة العرض كوجوده عرض لعارض عرضيته فكذا العرض وكذا وحدة الجوهر
كوجوده جوهر بنفس جوهريته وذلك الجوهر ليست الكثرة الا مجموع الوحدات فحكمها في الجوهرية والعرضية
حكم الوحدات ثم ستعلم بما قدمناه من انكر جواز هذا فقد احتج بوجوه مذكورة في الكتب الكلامية
مع اجوبتها والعلامة المحقق محمد الطوسي رحمه الله قد ذهب الى ان العرض قد يصير محلا لعرض آخر
ولا يجوز ان يكون عرض موضوعا لعرض وذلك لانه اعتبر بين الموضوع والعرض مباينة تامة ولكنه
بعض المحققين من شراح كلامه ان جمهور [illegible] لكلامه فلم يفرق بين مذهبه ومذهب الشيخ
وما يحكي هذا والعرض وان كان في عرض فيها جميعا معا في موضوع والموضوع الحقيقي
هو الذي يقيمها جميعا وهو قائم بنفسه بيان العرض وان كان من الممكن ان يقوم بعرض لكن لا
حين قيام هذا العرض الذي هو الموضوع بالموضوع فان الموضوع بالحقيقة هو الذي
يقيمها جميعا وهو بنفسه قائم لا بشيء آخر ثم قد جوز كثير من اهل المعرفة ان يكون
شيء واحد جوهرا وعرضا بالقياس الى شيئين فقالوا الحرارة عرض في غير جسم النار

لكنها

لكنها في جسم النار ليست بعرض لانها جزء وجوده فيها لجزء وان النار ليس يجوز ان تفارقها النار والنار
بتعرف فان وجودها في النار ليس وجود العرض فيها فاذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض فوجودها
فيها وجود الجوهر وهذا غلط كثير وقد اشبعنا الكلام فيه في اوائل المنطق وان لم يكن
ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك وذكر الشيخ في فن قاطيغورياس من فنون المنطق
ما حاصله ان قوما جعلوا ان فصول الجواهر جواهر كما جعلوا ان فصول الجواهر كيفيات وظنوا
ان الكيفية هي المقولة المشهورة في العرض صارت فصول الجواهر اعراضا وكانت ايضا
جواهر ولم ينظروا ان الصورة في حاملها موجودة لا كجزء منه وهي في المركب موجودة كجزء
المركب جوهر ووجود الجوهر جوهر وايضا لو تقرر ان البياض جزء من الابيض اذ الابيض مجموع
جوهر وبياض فالبياض موجود في الابيض الذي هو جوهر وجود جزء فلم يكن فيه [illegible] وجود العرض
في الشيء هو فيه اذن جوهر وهو بعينه في موضوعه عرض اذ هو فيه لا كجزء منه فظنوا
ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا بالقياس الى شيئين فبالقياس الى محله فيه وليس
كجزء منه عرض ومتقوم به وبالقياس الى ما يكون موجودا فيه ومقوما جوهر ومن جملة شبههم
ما نقله في هذا المقام وهو ان الحرارة في غير جسم النار كالماء مثلا عرض لجواز خلو الماء عن
الحرارة ولكنها في النار ليست بعرض لانها وحدها في معناها فيكون جزء منها فيكون جوهرا
ولانها بحيث لا يجوز رفعها عن النار مع بقائها نارا فاذن ليس وجودها فيها وجود العرض في الموضوع
حيث يجوز رفعه عن الموضوع مع بقائه بحاله وقد ذكر صدر المحققين فيما يكتب في هذا المقام ان الظاهر
ان الخلاف هنا في شيئين احدهما في امكان ان يكون شيء واحد بالشخص عرضا بالقياس

الى شيء وجوهرا بالقياس الى شيء وجوهرا بالقياس الى آخر وان يكون شيء واحد بالنوع
جوهرا في موضوع وعرضا في موضوع آخر كما يدل عليه عبارة التمثيل بحرارة النار ولا كن
هاهنا بحكم ظاهر السياق فانه ذكر الشيخ اولا ان جماعة توهموا ان شيئا واحدا يمكن ان يكون
جوهرا وعرضا ثم نقل شبهة لاكم ومثال حرارة واما ان يحمل الواحد في قوله
شيء واحد معنى الواحد في قوله شيء واحد معنى الواحد بالعموم فلا يكون فيه ذكر الخلاف الاول واما
ان يحمل معنى الواحد بالشخص فلا يكون فيه ذكر الخلاف الثاني وهذا على تقديرنا بان
ماذكره ظاهر سياق كلام الشيخ ملتبس واما تحقيق هذا المقام من ان تجويز كون شيء
واحد جوهرا وعرضا اما باعتبار انه يجوز ان يكون شيء موجودا في شيء لا كجزء منه وفي شيء
آخر كجزء فهذا ظاهر اذ ظاهر ان ليس مراده ان الجوهرية والعرضية امران اضافيان حتى
يكون الموجود في شيء عرضا بالنسبة اليه اما هو جزء له واما بان يجاب بانه يجوز ان يكون امر موجودا
في شيء يكون ذلك الشيء موضوعا بالنسبة اليه باعتبار انه يكون موجودا ولو ما دونه ومع موجودا
في آخر يكون ذلك الآخر محلا بالنسبة اليه فقط لا موضوعا باعتبار انه يكون موجودا به مستقلا
يكون الحرارة في النار بسبب لوجود محلها وفي غيرها لا كذلك فيمتنع لا يكون ظاهرا في وجه
نظر اذ لا فرق بين الاعتبارين اصلا اذ مع الاعتبار الثاني ايضا يكون الجوهرية والعرضية
من الامور الاضافية اذ [illegible] يكون بالقياس الى الشيء الآخر الذي محله ومتقوم دونه وجودا وعرضية
عرضا وبالقياس ما الى الشيء الذي لا [illegible] ذلك الشيء ويكون موجودا به يكون جوهرا او عرضا
فعلى كونه شيء في شيء آخر لا كجزء منه ان لا يكون الا اذا كان ذلك الشيء الآخر مستقلا دونه

وجودا

وجودا ولكونه فيه كجزء منه ما يكون الا اذا كان محتاجا اليه في كونه موجودا فلا يكون ليس بين الاعتبارين فرق
اصلا لا باعتبار المعنى ولا باعتبار ان الجوهرية والعرضية يكونان بالاضافة لا باعتبار [illegible] الامور الاضافية دون
الاعتبار [illegible] ثم ان الشيخ في قاطيغورياس قبل ان يشتغل بحل شبههم الطف [illegible] بان
قال انا نعني بالجوهر الشيء الذي حقيقته وذاته موجودة لا في موضوع اي لا في محل حاصل
في شيء متقوم بدونه وبنفسه ولا يمكن مفارقته عنه وبالعرض الامر الذي ماهيته لا يحصل موجودة
الا ان يكون حاصلا في شيء ولا يكون كالجزء منه ومتقوما به ولا يكن قوامها بدونه فهذا حد ان لا شيء
يتسعان احدهما ما ذاته وحقيقته مستغنية عن الكون في موضوع والآخر ما ذاته وحقيقته مفتقرة
الى الكون في الموضوع فكل شيء اما جوهر او عرض وان احال ان يكون شيء واحد ماهيته مفتقرة
الى موضوع ومع ذلك غير مستغنية عن الموضوع فلا يكون شيء واحد جوهرا وعرضا ثم تحصيله ثم
[illegible] تعرض لحل الشبهة المذكورة بسط لائق [illegible] ما قاله هناك [illegible] محصله
جهة دعواهم فقال نعم ان الصورة ليس لها موضوع البتة بل فيه انها ما ان
جزء في الماهية واما كجزء في المركب وهي في المركب جزء منه فليس فيه كالشيء في الموضوع
واما في المادة فقد [illegible] انها ليست فيها كالشيء في الموضوع واذا لم يكن ابدا [illegible] في شيء
وهم انها فيه كالشيء في الموضوع الا في هذين وقد علم انها ليست في شيء من الاثنين
غير هذين كالشيء في الموضوع فالصورة لا تحتاج ذاتها الى ان تكون في شيء
من الاشياء كالشيء في الموضوع فليست الصورة عرضا البتة بل هي جوهر على الاطلاق
فان الحقيقة التي هي صورة في النار ليست هي الكيفية المحسوسة التي في الماء كالجزء

في المركب وهي في مادة البتة لا كشيء في موضوع بل كشيء في مادة وفصول الجواهر غير العقول
البسيطة التي لا تحمل على الجواهر التي هي مثل النطق وغير ذلك فانها ايضا في شيء من الاشياء
حكمها حكم العرض في موضوع ولا في النوع فانه جزء ولا في الجنس فان طبيعة الجنس بالجملة ليست
موضوعة ولا مادة له كما يعلم في موضعه ثم ولو كان الجنس طبيعة معتبرة متقررة من صور
الفصل من خارج لكان الجنس كالمادة التي انما تتقوم بالصورة بالفعل كان الفصل
كالصورة فلم يكن عرضا البتة ولان المقولة التي كانت هي الكيفية بل ان قيل لم المعقولة
هو باشتراك الاسم فان الكيفية يقال باشتراك الاسم على اشياء تقع في مقولات مختلفة
فيشمل كل ما يسأل به بكيف وكل شيء يحمل على شيء وخصوصا الكيفية ولو كان كمية او غير ذلك
باشتراك الاسم وليست المقولة الا واحدة من معاني الاسم المشترك الذي سنوضح ان ذلك
المعنى من شرطه ان يكون متقوما بموضوعه فان الاسم المشترك لا يحمل حمل الجنس البتة وقوله
ان العرض في المركب هو فيه لا كجزء منه وكل ما هو في شيء لا كجزء منه فليس هو عرضا فيه
وكل ما ليس عرضا في شيء فهو جوهر فيه فهو قياس من [illegible] مركب من [illegible] قياسا واحدا
وفيه مقدمات ثلث اذا اضمرت الشيخ قوله ان العرض في المركب لا كجزء منه مسلم
صحيح وقوله وكل ما هو في شيء لا كجزء منه فليس هو عرضا فيه ان عنى به ان كل
ما هو في المركب لا كجزء منه ليس في نفسه عرضا وهو فيه فهو غير مسلم فانه اذا كان
فيه لا كجزء منه لم يخل اما ان يكون بحيث ماهيته محتاجة الى موضوع ما فيكون ح
فيه ليس لا كجزء منه ومع هذا هو عرض فهو فيه وان لم يكن ماهيته كذلك كان جوهرا وهو
فيه

فيه وان لم يعن به ذلك بل عنى انه لا يكون هو فيه على ان ذلك موضوعه وهو فيه في موضوع
فهذا صحيح فكان الشيخ ان العرض ليس في المركب على ان المركب موضوعه وهو فيه في موضوع ثم
المقدمة الثالثة وهي ان كل ما كان في شيء وليس عرضا فيه فهو جوهر فيه يعني بها ايضا
معنيان احدهما ان كل شيء هو في شيء وليس في نفسه عرضا وهو ايضا فيه فهو جوهر
فيه فهذا مسلم والثاني ان كل شيء هو في شيء وليس فيه على ان ذلك الشيء موضوع
له هو فيه لكن العرض في موضوع فيجب ان يكون بالقياس اليه فيه جوهرا فهذا غير صحيح
وذلك انه ليس اذا لم يكن الشيء عرضا في الشيء الفلاني الذي هو فيه كالجزء يجب ان يصير
جوهرا فيه فانه ليس ما لم يكن عرضا في شيء هو فيه فهو جوهر فيه بل ما لم يكن عرضا في نفسه
فهو جوهر في نفسه او لم يكن الجوهر ما ليس في موضوع هو في ذلك المركب او في شيء اخر
حتى ان بلى ما كان ليس في موضوع البتة ولانه ليس في كذا كائنا في موضوع لا ثبت انه
ليس في شيء من الاشياء كائنا في موضوع فلو كان اذا كان الشيء ليس في شيء هو فيه
كائنا على معنى الشيء في موضوع كان ذلك يعطيه الجوهرية بالقياس اليه وذلك الشيء لكان
لكان هذا العقد يجعله جوهرا فيه بل انما كان معنى الجوهرية هو انه ليس في شيء من الاشياء
البتة كائنا في موضوع الا انه ليس في شيء كذا كائنا في موضوع فاذن انه اذا عنى
الشيء في شيء كذا كائنا غير موضوع كان من الواجب ان ينظر بعد ذلك فان كان ليس
في شيء من الاشياء غيره كائنا في موضوع فهو جوهر وان كان هناك شيء اخر هو
هو فيه كالشيء في موضوع ثم لم يكن في هذا الشيء ولا في الف شيء اخر على انه في موضوع

بل على انه في المركب او في الجنس او غير ذلك فالشيء عرض وكما ان الجوهرية لم يكن
لاجل ان الشيء بالقياس الى شيء ما هو لا في موضوع بل لانه في نفسه كذلك وكذلك العرضية
ليست لان الشيء بالقياس الى شيء بعينه هو في موضوع او ليس في موضوع بل لانه
في نفسه يحتاج الى موضوع ما كيف كان واي شيء كان فاذا كان كذلك فهو عرض
وان لم يكن ذلك الشيء هو هذا الشيء وكان هو في هذا الشيء لا على انه في موضوع
فليس يمنع ذلك انه في نفسه في موضوع وانما هو عرض لانه في نفسه في موضوع
نعم العرضية والجوهرية اعني كون الشيء عرضيا لشيء او جوهريا له فذلك هي تكون على هذا
الاعتبار فانه اذا اضيف الى شيء هو حاصل فيه وكان كالشيء في الموضوع فهو عرض
وعرض اما عرض فلان ولانه قد حصل موجودا في موضوع لانه موجود في هذا الموضوع
قبل ذلك على انه محتاج في نفسه الى موضوع ما فاذا احتاج الى هذا الموضوع واما عرض
فهو امر له بالقياس الى هذا الموضوع فانه بالقياس الى هذا الموضوع غير مقوم له ولا جزء
من وجه فهو عرضي والشيء عرض لانه في نفسه يفتقر الى موضوع وعرض لانه لغيره
بحال كذا او لما يتفق ان كان الموضوع هذا وليس مقوما له فهو عرض فيه وهذان
المعنيان وان لم يكونا في هذا الموضوع فاعتبارهما مختلف وكذلك [illegible]
اخر بوجه من وجوه المقابلة اما العرض فالجوهر واما العرضي فالجوهري الذي قد
سواء كان جوهرا كالحيوان للانسان او عرضا كاللون في السواد والعرض يكون
مقوما لما هو فيه فاذا كان العرض في شيء لا كجزء بل كجزء فهو مقوم له فهو جوهري
فيه

فيه وليس جوهرا بمعنى الجوهري الذي يقابل العرضي فان واي شيء كان عرضا او جوهرا فقد يسمى جوهرا
فكم لفظ الجوهر الذي نسب اليه الجوهري ليس يدل على المعنى الذي وصفناه يقابل العرض حتى يكون
الجوهري منسوبا اليه فذلك الجوهر بل يدل على الذات فيكون الجوهري بمعنى الذاتي فهذا الذي كان هو اخذ
الجوهر والجوهري واحدا فقال انه جوهر في كذا والشيء ليس جوهرا بالقياس الى الشيء وان
كان جوهريا بالقياس الى الشيء الذي هو فيه انتهى كلامه وعلى التقدير فما ذكره يرشح حل الشبهة
المذكورة في الكتاب فمن كلامه ان جزء المركب لو سلم لا يدل على كونه جوهرا فيه بل غايته
ما يدل عليه كونه جوهريا له وذلك لا ينافي كونه في نفسه عرضا على ما عرفت مفصلا ثم ان الامام
الرازي استدل على قول الحكماء بهذا الوجه على ما صح ان الذي يحل في شيء له اعتباران
انه بهذا الاعتبار انه جزء من مجموع الحال والمحل والثاني باعتبار كونه في هذا المحل وشك
ان الاعتبار الاول لا يوجب العرضية لان هذا الشيء بهذا الاعتبار يكون جوهرا ثم انه بالاعتبار
الثاني محتاج الى المحل وهو مستغن عنه والا لزم الدور لان المفروض ان المحل محتاج
اليه ولان الهيولى والعنصر مشتركة بينها على ما هو راسخ فلو كان الهيولى حالا في
ذلك المحل لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع احدى الصور العنصرية فاذا كان الامر كذلك
فيكون الاحتياج من جانب المحل فهو فيكون عرضا وقد كان بالاعتبار جوهرا فيكون
هذا الشيء الواحد جوهرا وعرضا والبطلان ظاهر لوجوه منها ان فيه خلطا بين الجوهر
والجوهري والعرض والعرضي كما يدل عليه ما مر جوهرية كل ما حل في شيء بانه جزء المجموع
وجزء الشيء لا يكون الا جوهرا له بل جزء المجموع لكنه الا جوهريا ولا يلزم في بين

كون الشيء عرضا في نفسه وجوهرا بالنسبة الى ما عرفت ومنها ان فيه ضرورة ايضا بين حال
الشيء في نفسه وبين حاله بالقياس الى شيء آخر كما يستدل من نفي احدهما على ثبوت مقابل الآخر
وذلك لانه يستدل من نفي كونه خارجا عن موضوع على كونه جوهرا وليس هو مقابلا للمنفي بل
مقابله كونه جوهريا وذلك لا يستلزم الجوهرية بالمعنى المقابل للعرض لما عرفت وقد قيل عليه
في الوجهين نظر اما في الاول فلان الامام ما استدل على الجوهرية بالجزئية بل قال ان
اعتبار جزئيته لا يوجب العرضية وهو حق قال ولا ايراد عليه من هذه الجهة والجواب ان
آخر كلامه يدل على انه استدل على عدم كونه عرضا بانه جزء ومن شرط العرض ان لا يكون
جزءا فالايراد وارد عليه واما في الثاني فلان ما ذكره من خلط بين حال الشيء في نفسه وبين
حاله بالنسبة ان كان باعتبار انه خلط بين العرض والعرضي حيث لا يلزم من الجزئية
الا نفي العرضية بمعنى المقابل للذاتي لا نفي كونه عرضا فهو بعينه الايراد الاول وان
كان باعتبار ان اللازم من نفي العرضية بمعنى من جهة اثبات الجوهرية بمعنى الذاتية
وانه الزم منه ثبوت الجوهرية بالمعنى المقابل للعرضية كما هو الظاهر من كلامه فيرد انه
لم يلزم من نفي العرضية بمعنى من جهة كونه جوهرا بل ما اثبته من نفي كونه عرضا ولا خلط
في ذلك نعم الكلام في نفيه كونه عرضا من جزئيته ولم يقف منه الا كونه عرضا وهو
الايراد الاول وحاصله انه لا يرد على الامام الا ايراد واحد من هذين الايرادين
فايرادهما معا خبط من هذه الجهة وغاية ما يمكن ان يقال في الفرق بين الايرادين
ان الايراد الثاني اعم باعتبار من الايراد الاول ولكن ذلك لا ينفع في هذا المقام

تما ما الحق

تما ما الحق فنقول فيه علم مما سلف ان بين الموضوع والمحل فرقا وان الموضوع
يعتبر بما ضافه وتقومه والمقوم ... لان المقوم به شيء فيه ليس كجزء منه وان
المحل كل شيء يحله شيء فيصير بذلك الشيء بحال ما فلا بعد ان يكون شيء موجودا في المحل
ولم يكن ذلك المحل لم يصير بنفسه نوعا قائما كاملا بالفعل بل انما يحصل قوامه من ذلك الذي
حله وحده او مع شيء آخر او اشياء اخرى اجتمعت فصيرت ذلك الشيء موجودا بالفعل او
صيرته نوعا بعينه وهذا الذي يحل في المحل يجب لا يحتمه موجودا لا في موضوع وذلك لانه
ليس يصح ان يقال انه في شيء الا في الجملة او في المحل وهو في الجملة كجزء وكان
الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس كجزء منه وهو في المحل ليس كشيء حصل في شيء فذلك
الشيء قائم بالفعل نوعا تاما ثم يحل فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتقوم بالفعل
نوعا ما حله او جعلناه انما يتم به نوعيته اذا كانت نوعيته انما تحصل او تصير لم
نوعيته باجتماع اشياء جعلناها كجزء ذلك النوع فقد بان ان الجزء في المحل ليس في موضوع
واما اثبات هذا الشيء الذي هو في محل دون موضوع فذلك على الحق قريب واذا
اشتبه هذا الشيء الذي يحل في مثل هذا الموضوع باسم الصورة وان كنا نقول
للعرض ايضا صورة باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع هو المسمى جوهرا
فالصورة ايضا جوهر واما المحل الذي لا في محل آخر فلا يكون في موضوع البتة
لان كل موجود في موضوع فهو موجود في محل ولا ينعكس فالمحل حقيق ان يسمى
جوهرا وهذا المجتمع ايضا جوهر فقد كان اسم الجوهر في جهة الاقسام من الكلام

يطلق على ما هو الموجود لا في محل ولفظ العرض على ما هو الموجود في محل والمعلم الاول
ومن بعده حسن تابعيه فقد خصصوا اسم الجوهر بالموجود الذي وجوده غير ضمنية ولا
يكون في موضوع والعرض بالموجود الذي ذلك كذلك في موضوع وفرقوا بين الموضوع
والمحل فالشيخ في هذا المقام يريد ان يقرر هذا الاصطلاح ويفرق بين الموضوع
والمحل والعرض والحال فذكر اولا ان المراد بالموضوع في عرفهم المحل الذي يكون
بنفسه متحصل القوام والنوعية ثم يصير سببا لان يقوم به شيء آخر ويحله ولا يكون
كالجزء منه ومن اجزاء المقوم فهو اخص مطلقا وان المحل كل شيء يحله شيء فيصير ذلك
المحل بسبب ذلك الحال اعم من ان يكون قوامه ونوعيته بنفسه ولا يكون بل الذي
يحله فيه شيء ما آخر كون المحل اعم من الموضوع لا يستبعد في ان يكون شيء موجودا
في محل ولا يكون ذلك المحل متحصل القوام والنوعية بنفسه بل يحصل فقوامه ونوعيته
بذلك الذي حله اما وحده كما في النبات فان تحصل مادة النبات قواما ونوعية
انما يكون بالصورة النوعية النباتية فقط بناء على المذهب الحق ابطالا ... بل مع
شيء آخر كما في النبات ايضا بناء على ما ذهب اليه القدماء الصورة المعدنية ايضا
في النبات ايضا فانه على هذا الرأي تحصل مادة النبات قواما ونوعية بالصورة
النوعية المعدنية والنباتية معا او اشياء اخرى كما في الحيوان مثلا بناء
على بقاء الصورة المعدنية والنباتية في مادة الحيوان فانه على هذا الرأي
تحصل مادة الحيوان قواما ونوعية بمجموع هذه الصور والاظهر ان المراد قوام

هذا المحل

هذا المحل وبيحصله ليس بنفسه بل اما ان يكون بالذي حله وحده او مع شيء آخر او اشياء اخرى
وان لم يكن هذا الشيء الآخر او الاشياء الاخر حالا في ذلك المحل او كان بعضها حالا وذلك
كالصورة النوعية والمفارق وكجزء المادة ... على انه قد سبق لعدة تحقيق هذا ثم ذكر بعد
ذلك الفرق بين المحل والعرض ونبه بان هذا الذي يحل في المحل ويقومه اما وحده او مع غيره
الذي لم يكن موجودا في موضوع فانه لا يصح ان يقال انه في شيء الا في الذي فرض محلا له او في الجملة المركبة
منه ومن المحل ولا يمكن ان يقال انه في الجملة كالشيء في الموضوع لما ان هذا في الجملة المركبة و
موضوع كان ما يكون شيء ولكن كالجزء منه ولا يمكن ان يقال ايضا انه في المحل بمثل ما الشيء في الموضوع
لان المفروض ان هذا المحل يحصل قواما ونوعية بهذا الذي حله وليس حاله المتنوع كذلك فانه
متقوم بذاته فظهر ان العرض ما في المحل ليس في موضوع واما اثبات ذلك بالبرهان فسيجيء
بعد ان اثبت وجوده فذلك هو الشيء المسمى بالصورة وان كان يطلق لفظ الصورة على
العرض ايضا بمعنى مثل في مباحث العلم المعلول ان شاء الله تعالى وقال سيد المحققين قدس سره
في قوله واذا اشتبه ما حق موضع لفظة هو ان هذا الكلام يدل على ان وضع ... تابع لوجود
اسباب في الخارج وليس كذلك وربما يجاب بان المعنى على الاثبات بطريق المنقول عنه ...
... لكن هو المشتبه سببا لتسميته باسم الصورة وهو كذلك لا لانه حتى يرد ما قال ثم بين
بعد ذلك جوهرية ذلك الحال والمحل والمجموع المركب منهما بان هذا الحال المسمى صورة ثبت
انه موجود لا في موضوع فهو جوهر لان الجوهر هو الموجود الذي ليس في موضوع ثم المحل الذي
هو الذي ليس في محل فلا يكون في موضوع ايضا اذ لو كان في موضوع لكان في المحل اذ

الموضوع ايضا قسم من المحل وقد فرض انه غير حاصل في محل فاذن المحل الحقيقي ايضا
جوهر والمجموع المركب منهما ايضا جوهر وهو ظاهر   وقد عرفت من خواص الشيء
لواجب الوجود ان واجب الوجود ليس الا واحدا وانه فرد لا جزء له والمكتفي لوجوده
لا يمكن واجب الوجود فخرج من العرف ان هذا المركب وجميع الاجزاء كلها في انفسها ممكنة
الوجود وان لها لا محالة شيئا يوجب وجودها يريد بيان ان كل واحد من الهيولى
والصورة والمركب منهما ممكن الوجود وذلك لانك قد عرفت في صفة خواص الواجب
ان واجب الوجود ليس الا واحدا اي ليس الا شخصا واحدا وحقيقة غير مركب من الاجزاء وان
واجب الوجود ليس يمكن في الوجود اي لا يكون لواجب الوجود علاقة وجودية مع شيء
آخر بحيث لا يمكن ان يحصل بدونها الا وذلك الشيء الآخر ايضا يكون حاصلا وليس شيء
من هذه الامور بهذه الخواص لان كل واحد من الحال والمحل فلا يمكن في الوجود بالغير
الذي عرفت على ما برهن عليه واما المجموع المركب منهما فلانه مركب من جزئين هما الحال
والمحل فلا يكون شيء منهما واجب الوجود بل ممكن الوجود فله لا محالة سبب لما تقدم
من ان كل شيء ممكن الوجود فله لا محالة سبب واجب الوجود   فنقول اولا
ان كل جوهر فاما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم فاما ان يكون جزء جسم
واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام بالجملة فان كان جزء
جسم فاما ان يكون صورية واما ان يكون مادية وان لم يكن مفارقا فليس
جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك ويسمى النفس او لا يكون
مفارقا

مفارقا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا ثم يتكلم في اثبات كل واحد من هذه الاقسام
يريد اولا تقسيم الجوهر الى اقسام الخمسة ثم اثبات كل واحد منها اما التقسيم فهو ان
الجوهر اما جسم واما غير جسم وغير الجسم اما جزء او غير مفارق فالجزء اما مادية
او صورية والمفارق عنه اما ان يكون له علاقة مع التصرف فيه على سبيل التحريك
او لا يكون مفارقا عنه من كل جهة فالاول هو النفس والثاني هو العقل فهذا التقسيم من المحقق
لتقسيمات على ما ذكره صدر المحققين قدس سره ليس هو الا المادة والصورة المفارق
عن عالم الاجسام والمركب منهما ان جاز وجوده واما اثبات تلك الاقسام واثبات
ثلثة منها وهي الجسم وجزئية اعني المادة والصورة تقع في الوصل الذي على وجه التحقيق
واثبات اثنين منها اعني العقل والنفس تقع في المقالة التاسع ان شاء الله تعالى
في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب عنه الغرض من هذا الفصل بيان حقيقة
الجسم وبيان ما يتركب عنه الجسم اعني الهيولى والصورة وهي صل تحقق ان
الجسم مركب ويتركب من ماذا ولما كان اثبات تركيبه من المادة والصورة
موقوفا على بيان حقيقته اعني كونه جوهرا متصلا في نفسه وحده واحدة غير مركب من اجزاء
غير متجزية اجسام من ان يكون يجب الوهم والكف والقطع او يجب الفك والقطع
فقط على ما هو راي ذيمقراطيس واصحابه على ما سيظهر من تقرير المولد على ذلك
ابتداء اولا بتحقيق حقيقته وبيان حده فلهذا قال فاول ذلك معرفة الجسم وتحقيق
ماهيته وقال صدر المحققين قدس سره في هذا المقام الغرض من هذا الفصل

تحقيق ماهية الجسم وحده واثبات وجهه وماهيته فان ماهية هذا العلم ان يتكلم
في الامور جميعا فيما يبحث عنه ولما كان نحو وجوده مركبا من جزئين احدهما
بمنزلة ما منه البحث من السرية والآخر بمنزلة المأخذ من السرية فتحصيل ماهيته
نحو وجودها لكن اثبات وجودهما متوقف على معرفة الجسم بحسب ماهيته وان
كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفا على اثباتهما ولذا قال فاول ذلك معرفة
الجسم وتحقيق ماهيته وما ذكرناه اظهر لانه يرد عليه ان نحو وجوده الخارجي الحقيقي للجسم
ليس متوقفا على اثبات الهيولى والصورة بل على ثبوتهما في انفسهما ثم قال
واما تحقيق وجوده بالمعنى الذي يصح ان يبحث عنه صاحب الفلسفة الاولى المخالف
فيقال انه بديهي محسوس والحق ان المحسوس ليس هو ذاته بل اعراضه وصفاته
فيكون اثبات وجوده من جهة الآثار المحسوسة فيكون البرهان على وجوده
دليلا غير مفيد لليقين التام ويعرض عليه ان الحكم بان وجود الجسم غير محسوس
بذاته مخالف للبديهة فانا لا نشك في انا نحس بامتداد في الجهات متحيز بالذات
وان كان شرط احساس اللون والضوء في الابصار والحرارة والبرودة ونحوها
من الكيفيات الملموسة في اللمس ونحن نقول تحرير المقام انه قد نسب الى الحكماء
العظام ان وجود الجسم غير محسوس بذاته بل المحسوس بالذات هو الالوان والاضواء
القائمة بسطوح الاجسام واستدل عليه بانه لو كان محسوسا بالذات لوجب ان
يرى الهواء والافلاك وغيرهما لكن الهواء ونحوه غير مرئي لخلوه عن الضوء
واللون

واللون فالمحسوس بالذات هو الضوء واللون ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما هو محل
السطوح جوهر ممتد في الجهات فهو الاجسام فهي مرئية ثانية او بالعرض وقال بعض المتكلمين
انه مرئي بالذات وشرط رؤيته تكيفه بالضوء واللون والحق انه ان اريد بالمحسوس بالذات
بهذا المعنى ما لا يتوقف احساسه على شيء وشرط فالجسم ليس محسوسا بالذات بل المحسوس
بالذات بهذا المعنى هو الضوء ليس الا وان اريد بالمحسوس بالذات ما لا يصح ان يكون متعلقا
للاحساس وان توقف ذلك على شرط فالجسم محسوس بالذات كيف ولو كان توقف الاحساس على شرط
موجبا لان لا يكون الشيء محسوسا بالذات لزم ان لا يكون شيء محسوسا بالذات اصلا لتوقف
الاحساس مطلقا بالقياس الى كل محسوس على شروط مثلا الاحساس بالبصر موقوف على المقابلة
اي الرائي والمرئي وعدم البعد والقرب المفرطين وغير ذلك والاحساس باللمس على المماسة و
غير ذلك وكذا سائر الاحساسات ثم قال صدر المحققين قدس سره وقبل اقامة البرهان الكلي على وجود
الجسم وهو ان يعرف ان حقائق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة والماهيات امور
انتزاعية يتبع كل منها نحوا من الوجود خاصا بالسنخية وان الوجود حقيقة متقدم ومتأخر
وعلة ومعلول وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف واكمل وارفع من معلوله وكل
معلول فهو في رتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب
العلية الى مرتبة من الشرف والكمال الى حيث تحيط بجميع الموجودات ولشدتها حتى
لا يعزب عن وجهه شيء من الاشياء ولا يعزب عن نور وجهه ذرة في الارض ولا في السماء
وينتهي الضعف في جانب المعلولية وجهة النقص والقصور الى حيث لا جهة لوحدته
ولا حضور لذاته في ذاته بل تغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الاتصالي الامتدادي

الذي وصفه بغير فعل الكثرة واتصاله غير مستعد للانفصال وليس لاحد ان يقصد الوجود
فقد يمكن ان يجمع كله جزءا وكل القول باشتداد اولاده وظاهر لبعيد جنبه وباطنه لبعيد
غير ... بهذا الجنب المتصل واول القوى ... لعدم اوله بهذا الجنب الزمان بل كل
لبعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر ولذا البعض لبعضه غير البعض لبعضه الآخر فالكل مجموعه
غير الكل واذا كانت ذاته غائبة عن ذاته فكيف يعلم الغير حضورا جنبه فوجه منع ... الظلمة
والظلمة المفرقة ويحرز ان حصل ... الاول يمنع العلم المتوزع جميعه لكنه مع ذلك من ...
الوجود فيجب ... ثم ... شبه ... اليه لكن عدم ... بالالحاق الحاد
به ... الكيف وعدم ... الجوهر ... ووقوف الفيض على عدد ... ويقتضي ... العلم
انواع جسم غير ... العقل المشابهة مع ... الجسم من غيران يخرج من القوة
الى الفعل وذلك يمنع لكون المبدا اذا قوة غير متشابهة في الفعل كما ان ... ذا
قوة غير متشابهة في الفعال ... سقط ... الزوايد ... اشارة
الوجه في جانب الشرف والفضيلة الى فرد هو اشرف من جميع الموجودات ... منها
لكن ... في جانب النقص والقوة الى ما لا يكون فرد انقص ... دون مرتبة
منه وهو الجسم وفيه نظر لان المسلم وجوب ... الوجود في جانب النقص الى ما
النقص منتظم لا يجوز ان يكون سلسلة الموجودات غير متشابهة في جانب التنزل ...
الى فرد هو انقص من جميع افراد الوجود ولا برهان على امتناع ... بهذا المعنى ...
فيجوز ان يكون هذا موجودا اخر غير الجسم كالهيولى ... ليس ... اخر الجسم الا ان
تعالى

تعالى لما ثبت بذلك وجود الهيولى وهي الكلي وجودها مستقلا بدون الصورة الجسمية فلابد
ان يكون مقارنة الوجود لوجود الصورة واذا كانت الهيولى مقارنة لوجود الصورة جسد
الجسم الطبيعي وذلك هو المطلوب ثم لا يخفى ان مع تقدير عدم ... الوجود يلزم الحد
على المبدا الجواد لجواز ان يكون ممتنع الوجود وغير قابل لان تفيض عليه الوجود من مبدأ
الفيض والجواد فهذا وربما ان الجسم جوهر واحد متصل ليس مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى
فقد فرغ عنه ... بيانه في الطبيعيات ان الجسم جوهر واحد متصل في نفسه
كما هو عند الحس وبين بطلان مذهب من ذهب الى انه مركب من الاجزاء التي لا تتجزى
سواء كانت متشابهة كما هو مذهب جمهور المتكلمين او غير متشابهة كما هو مذهب
النظام من المعتزلة وكان المناسب ان يبين في هذا العلم ذلك وذلك لان كون الجسم
غير مركب من اجزاء لا تتجزى في قوة متصلا واحدا والاتصال بهذا المعنى من مقومات
الجسم ومبدا فصله الذي هو القابل للابعاد الثلاثة فيكون البحث عنه بحثا عن تحقق
وجود الجسم والبحث عن تحقق وجود الاشياء يجب ان يقع في هذا العلم الذي موضوعه الوجود
بما هو موجود الا ان العادة لما جرت بايراد هذا البحث في الطبيعيات ذكر الشيخ
ايضا ذلك وغيره هناك ... ثم ... الصناعة ولان ما اورده هناك
من البراهين على ذلك ... كان ... بالحركة ... والمناسب لذلك ذكره
في الطبيعيات والتحقيق ... فقد جرت العادة بان يقال ان الجسم
جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ينظر في كيفية ذلك لكل واحد من الالفاظ الاول

والعرض والعمق يفهم منه اشياء مختلفة فتارة يقال طول للخط كيف كان وتارة يقال
طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا وتارة يقال طول لاعظم الابعاد
الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطا او غير خط وتارة يقال طول للبعد المفروض
بين الراس ومقابله من القدم او الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه و
يقال لانقص البعدين مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار والعمق
ايضا قد يقال للثخن البعد المفروض بين السطحين وقد يقال له ما خوذا ابتداؤه
من فوق حتى انتهى من تحت ليسمى سمكا فهذه هي الوجوه المشار اليه في هذا
... بيان تحقيق حقيقة الجسم وتعريف معناه ... على ما جرت العادة به انه الجوهر
الطويل العريض العميق لكن لما كان كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يطلق
على معان مختلفة فيجب ان ينظر في كيفيته هذا ويبين ان المعتبر في حد الجسم اي معنى
من معاني الطول والعرض والعمق ولذلك ابتدا الشيخ بذكر معاني تلك الالفاظ
ثم بين ان اي معنى من معانيها مراد ومعتبر في حد الجسم واي معنى من معانيها غير
مراد وغير معتبر فالطول يقال تارة للخط كيف كان سواء كان مستقيما او مستديرا
ولهذا عرف ... في صدر كتاب ... الخط مطلق بالطول وتارة
يقال لاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا وتارة اخرى يقال طول ويراد به
اعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطا او غير خط ويقال ايضا للبعد المفروض
بين الراس ومقابله كالقدم او الذنب في الحيوان وقد يقال ايضا على الامتداد

المرجو

المرجو والمفروض اولا وبهذا المعنى يقال طول الكوكب وهو بعد من اول الحمل
اقل من عرضه وهو بعده عن منطقة البروج وقد يقال ايضا طول البعد الاخذ من
مركز العالم الى المحيط باعتبار حركة ليست الان والطول بهذا المعنى لا يعم جميع
الحيوانات بخلاف المعنى الاول من ... او المفروض بين الراس ومقابله هذا
والمعتبر في العرف من معنى الطول هو اعظم الابعاد وهذا المعنى الذي يعم جميع
الحيوانات ويحتمل ان يكون استعماله في ... حقيقة ... بحوزا ... نقل
ويحتمل ان يكون لفظا مشتركا بين تلك المعاني وان كان استعماله في المعنى المذكور
اشهر واكثر والعرض قد يطلق تارة ويراد به السطح وهذا الاسم غير ... وتارة
اخرى على ما هو الاولى من معاني الطول فيقال لاصغر البعدين المحيطين بالسطح مقدارا والبعد
الواصل بين يمين الحيوان ويساره والبعد المقاطع لبعد مفروض اولا والعمق قد يقال
للبعد الواصل بين السطحين والبعد المفروض ثالثا ولاصغر الابعاد الثلثة المتقاطعة
وربما يخص العمق بالابتداء او الواصل بين السطحين ان اخذ من السطح الاعلى الى السطح
الاسفل واذا اخذ من السطح الاسفل الى السطح الاعلى يسمى سمكا وليس يجب
ان يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة
ولا تتعين فيها المحور ما لم تتحرك وليس من شرط الكرة في ان يصير جسما ان يكون متحركة
حتى يتعين فيها المحور او خط فانها تحصل جسما بالكلية جسمية ثم يعرضها الحركة او يلزمها الحركة
وايضا الجسم يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يكون فيه من حيث

يكون متشابها وليس يحتاج في كونه جسما الى في كونه متشابها جسما الى ان يكون
متشابها بل التشابه عارض لازم له ولذلك لا يحتاج الى تصور الجسم حتى يتصور
الجسم ومن تصور جسما غير متشابه فلم يتصور جسما لا جسما ولا ان تصور عدم التشابه
الا لم يتصور جسما لكنه اخطأ كمن قال ان الجسم الازلي حادث في التصديق ولم يخطئ
في التصور البسيط وهذا الموضع ذكره الشيخ ثم ان كان لا بد للجسم في كونه جسما ان
له سطح فهذا يكون جسم محاط بسطح واحد وهو الكرة وليس ايضا من شرط الجسم
في ان يكون جسما ان يكون له الى وقت صفة فان الكرة ايضا جسم مع انه
محاط بحد واحد ومع ذلك فليس فيه الى وقت صفة حتى يكون له طول وعرض
وعمق باحد الا ان ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون مرسوما تحت السماء
حتى يعرض له جهات لاجل جهات العالم يكون له طول وعرض وعمق بمعنى
آخر وان كان لا بد ان يكون سماء ولا في سماء فظهر من هذا انه
ليس يحتاج ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل على الوجه المفهوم حتى يكون للابعاد
الثلثة حتى يكون جسما بالفعل واذا كان الامر على هذا فكيف يمكنه ان يضطر
النفس الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسما لما تخرج
من تعداد معاني هذه الالفاظ شرع في ان بين ان اي هذه المعاني
للالفاظ المذكورة غير معتبر في حد الجسم فذكر ان المعنى الاول من معاني الطول
غير مراد في حده اذ ليس يجب ان يكون في كل جسم خط بالفعل فضلا عن
ان يكون

ان يكون معه ثلثان فان كثيرا من الاجسام ليس فيه خط بالفعل كالكرة
الساكنة فانها ليس فيها خط بالفعل وانما يتعين فيها الخط بالفعل عند المحور
اذا تحركت وذلك انه لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركز تعين فيها نقطتان
غير متحركتين وهما قطباها ويتعين في نفس الامر بين هذين المتقاطعين خط
مر على مركزها وسمي المحور لكن ليس من شرط الجسم في ان يكون جسما ان
يكون متحركا حتى يكون فيه محور يحدث فيها بالفعل فان الجسم انما يتحقق جسميته
ثم يعرض لها الحركة كما في غير الافلاك او يعرض لها كما في الافلاك واذا بطل كون
الخط مطلقا مقوما للجسم اولا بطل كون سائر معاني الطول مقوما له اذ جميعها
يرجع الى الخط فلذا ترك الشيخ التعرض لها لكونها غير معتبرة في حد الجسم ثم ذكر ان
المعنى الاول للعرض غير السطح غير معتبر في حد الجسم وانه لا يصلح لان يعرف
به الجسم اذ الجسم بما هو جسم لا يلزم ان يكون ذا سطح انما يلزمه ذلك من حيث
التناهي ولا يحتاج الجسم في ان يكون جسما ولا يحتاج في ان يعرف الجسم جسما ان
يكون متناهيا وان كان التناهي من لوازم وجوده الخارجي ولكون التناهي
ليس من لوازم ذات الجسم مطلقا يمكن ان يفرض وجود الجسم من غير ان
يكون متناهيا ويمكن ان يتصور معناه وان لم يخطر بالبال التصور بالتناهي ومن
تصور الجسم غير متناه فقد تصور الجسم ايضا كما ان من تصوره متناهيا تصور
الجسم بل من زعم ان الجسم غير متناه لم يخطئ ايضا في تصور الجسم بل

اخطأ في التصديق حيث اثبت هذا المعنى للجسم كما ان من قال ان الجسم
اله اخطأ في التصديق لا في التصور حيث ان هذا الحكم وكذا من قال ان الاله
جسم انما اخطأ في هذا الحكم لا في تصور طرفيه فاذا كان الجسم بما هو جسم لا
يلزمه التناهي فبالطريق الاولى لا يلزمه السطح وعلى تقدير ان يكون للسطح
مدخل في تحقق الجسم جسما فهذا يكون جسم يحيط به سطح واحد ولا يوجد فيه بعد آخر
يكون طولا او عمقا كالمستديرات من الاجسام كالكرة فلا يكون العرض بهذا
المعنى هو المعتبر في حد الجسم اذ قد اعتبر معه امران آخران هما الطول والعمق ولم
يتعرض الشيخ لسائر معاني العرض لما ذكرنا مع انها ترجع الى السطح ايضا وجهاته
ثم البيان في ابطال ان يكون لوجود الطول والعرض بالفعل مدخل في المعاني للاولى
من جملته في تتميم وجود الجسم بما هو جسم ولا ايضا ان يكون من لوازم الجسمية
لان جميع هذه المعاني للالفاظ المذكورة يرجع الى الخط كما في معاني الطول
والعمق وراجع الى السطح كما في معاني العرض الا ان الشيخ اخذ في استيناف بيان
آخر لكون هذه المعاني الثلثة للالفاظ غير مراد في حد الجسم استظهارا وذكر انه ليس
من شرط الجسم بما هو جسم على تقدير ان يكون ذا ابعاد ان يكون تلك
الابعاد والزوايا متساوية على ما يقتضيه احد معاني الطول والعرض والعمق
فان المكعب جسم وليس لهذه الصفة فان له ستة سطوح مربعة
واثنا عشر خطا متساوية وليس ايضا من شرط الجسم بما هو جسم ان يكون
موضوعا

موضوعا البتة تحت السماء حتى يعرض لاجزائه بهذا الاعتبار التحتية والفوقية وغيرها
لاجل جهات العالم وتحصل ذا طول وعرض وعمق بالمعنى الآخر بان يكون طوله الامتداد
الواقع بين السماء والارض او بين المحدد والمركز او الآخذ من جانب المركز الى جانب
السماء وان يكون عرضه العرض والعمق على قياسه الآخر عمقه هو الامتداد الآخذ من
الفوق الى السفل وان يكون على قياسه بل الذي يقوم الجسم بما هو جسم موجودا ان
يكون سماء او في سماء لا واحد منهما بخصوصه فاذا كان سماء وخصوص السماء الفلكي
لا يحصل فيه طول وعرض وعمق بهذا المعنى ولا بشيء من المعاني المذكورة سابقا الا انه يكون
متحركة بثلث حركات متقاطعة على الاقطار ودفعها وقعه على المنطقة
اخذ بها بالدرات ولا فرق بين العرض فقد ظهر وتبين من هذا البيان عدم لزوم
الجسمية للابعاد الثلثة بالفعل بشيء من المعاني المذكورة فاذا كان الامر كذلك فلا
ضرورة تحمله الا ان اضطر نفسه الى فرض ثلثة ابعاد موجودة بالفعل في الجسم حتى يكون
جسما وقد اطبق المحققون انه ليس يجب ايضا امكان وجودها في كل جسم
بل معنى هذا الاسم للجسم ان الجسم هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف
شئت ابتداء فيكون ذلك المبدأ هو الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا
آخر متقاطعا لذلك البعد على قوائم فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض
بعدا ثالثا مقاطعا لهذين على قوائم يتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا يمكنك ان
تفرض بعدا اخر عمودا بهذه الصفة غير هذه الثلثة ولكونه بهذه الصفة هو الذي ثبت له

الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم في جميع الابعاد ليس
المعنى به انه منقسم بالفعل بمفروع عنه بل على انه من شأنه ان يفرض فيه اجزاء
فهكذا الحال ان تعريف الجسم وهو انه الجوهر الذي كذا صورته وجوهها جواهر
ثم سائر الابعاد المفروضة فيه اي نهاياته ونهايات نهاياته ايضا واشكاله واوضاعه
امور ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره ربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما
لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او لبعضها لما بين ان الامور المذكورة للالفاظ الثلثة
اعني الطول والعرض والعمق غير معتبرة في حد الجسم شرع في بيان المراد من هذا
التعريف المذكور للجسم بانه ان الذي هو من لوازم الجسم الشامل لجميع افراده
المانع لدخول غيره الصالح لان يكون رسما له بل حدا انما هو كونه جوهرا انه الجوهر الذي
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم فالبعد المفروض اولا
هو الطول والبعد المفروض ثانيا الذي يقاطع ذلك البعد المفروض اولا على زوايا
قوائم هو العرض والبعد المفروض ثالثا الذي يقاطع البعدين المفروضين اولا على
قوائم هو العمق ويتلاقى هذه الابعاد الثلثة على موضع واحد ولا يمكن ان يفرض ابعاد
عمودية في جسم واحد بهذه الصفة اعني بان يكون موضع التقاطع والتلاقي فيه نقطة
واحدة الا هذه الثلثة لا غير واما اذا لم يعتبر بهذه الصفة اي لم يعتبر تقاطعها على نقطة
فيمكن وجود ابعاد كثيرة في جسم واحد ويمكن فيه ايضا وجود ابعاد كثيرة متقاطعة
على نقطة واحدة لكن لا على زوايا قوائم او على زوايا قوائم لكن لا على نقطة واحدة
كما

كما في المكعب فان فيه اثنا عشر خطا كلها اعمدة ويمكن تقاطع بعضها مع بعض على
زوايا قوائم لكن على نقاط متعددة فان فيه اربع نقاط كل واحدة منها
موضع التقاطع ثلثة اعمدة لا غير وكون الجسم بهذه الصفة اعني كونه بحيث يمكن
ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم هو حده وحقيقته ومن اجل
ذلك لم يلتفت الى ما في المشهور بانه طويل عريض عميق لا باعتبار كون تلك الامتدادات
موجودة فيه بالفعل وهذا كما يقال ان الجسم هو المنقسم في الجهات الثلث
بانه منقسم بالفعل بمفروع عن تقسيمه كما هو مذهب القائلين بالاجزاء التي
لا تتجزى بل نعني به انه جوهر من شأنه باعتبار جسميته ان يقبل الانقسام في الابعاد
الثلثة اي من شأنه ان يفرض فيها تلك الابعاد فرضا حقيقيا جسميا ومعناها واما
غير ذلك من المعاني فهي من الاعراض المفارقة للبعض اي وجد كما ان معنى الجوهر
الذي يصلح لان يكون جنسا لافراده المحصلة النوعية هو كون الماهية بحيث يكون
وجودها اي هي لا في موضوع لا كونه بالفعل في موضوع واما كون ماهيته جوهر
جوهرا اذ قد يكون في موضوع بل هو المعنى من العوارض الغير اللازمة لماهية الجوهر
بما هو جوهر فكذا الحال ان يعلم معنى الجسم ويعرف به وانه هو الجوهر الذي له
الابعاد وصورته التي بها يتم ماهيته ان يكون بحيث يمكن ان يفرض تلك الابعاد
او الاقسام على الوجه المذكور والجسم بسبب هذه الصورة جوهر لا بسبب شيء من الابعاد
الموجودة او المفروضة كالنهايات وما بين النهايات فانها كلها اعراض

على ما سبق من عليه ذلك الاشكال والاوضاع لانها تابعة للنهايات وتوابع الاعراض
اولى بالعرضية والعرض مما لا يجوز ان يقوم الجوهر لانه تابع للجوهر سواء كان على تقدير
تقويم الجزء للكل من جهة الماهية اي التقويم المقصود للجنس من جهة الوجود وكذا التقويم
الصورة للمادة وهي حال ان النهايات والاشكال والاوضاع كلها
امور غير مقومة للجسم ربما لم يلزم شيء منها او كلها لبعض الاجسام وربما لم يلزم شيء
او لبعضها لبعض الاجسام وعلى هذا ان لفظ كلها في قوله او كلها يرد على معطوفا
على شيء ويحتمل ان يكون منصوبا معطوفا على لبعض الاجسام على ما افاده صدر
المحققين قدس سره حيث قال في تقريره اي ربما لزم شيء من هذه الامور
العرضية لبعض الاجسام كالمدور والسطح للافلاك وربما لزم شيء منها كل
الاجسام كالنهاية السطحية فانه ما من جسم الا وله سطح ما باللزوم المشاهد بالبرهان
قال واما قوله وربما لم يلزم فيحتمل معناه ان لبعض الاجسام كالعنصريات
بحيث اما ان لا يلزمه شيء من هذه الابعاد والنهايات او يلزمه لبعض دون
لبعض فانه لو اريد به لزوم شيء من الابعاد والنهايات لزوما شخصيا فلا لزوم
اصلا لشيء منها في لبعض الاجسام كالفلك مثلا وان اريد به ما هو اعم
من لزوم شخصه او جنسه فالسطح معناه الجنسي كلازم للبعض فلا يخلو الكلام
الاول عن ان كلمة كل مرفوع معطوفا على قوله شيء احسن بقرينة الفقرة المقابل
اعني قوله وربما لم يلزم لبعض الاجسام شيء منها او لبعضها على ما ذكر فيه هذا
واعلم

واعلم ان فائدة قيد الامكان في تعريف الجسم الاشارة الى ان وجود الابعاد بالفعل
ليس واجبا لانها ليست مقومة لماهيته ولا لازمة لوجوده ولو لم يقيد بالامكان فهم منه
الفعلية المطلقة فلم يصدق التعريف على الجسم الذي لم يوجد الابعاد فيه ولو في وقت
من الاوقات فاذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكان جسما وان خلا عن وجود تلك
الابعاد لكن لم يخرج عن امكانها وفائدة قيد الفرض ادخال الجسم الفلكي في التعريف
وهو لا يخرج عن قيد الامكان اذ ربما لا يتحقق بالفعل ولا وقتا ما في جسم من الاجسام فلزم
ح لبسطه حسيته بعدم ذلك الفرض وهو صحيح ومن لم يعلم فاسد بهذا القيد حسب انه
مستدرك بل مخل مع وجود قيد الامكان اذ لو لم يلزم دخل المجردات في هذا
التعريف اذ يمكن فرض تلك الابعاد فيها غاية الامر ان يكون المفروض محالا لا لم يعرف
لكن ليس المراد بهذا الفرض الفرض التقديري الغير الواقعي بل المراد منه الفرض الواقعي
النفس الامري على ما يستعمل في العلوم الرياضية قال صدر المحققين قدس سره اعلم ان فرض الابعاد
الثلثة المتقاطعة على قوائم يمكن على وجهين احدهما بحسب الادراك العقلي والثاني
بحسب الادراك الوهمي الجزئي ولا يتصور ذلك الا بعد وجود المقدار ففي المرتبة الاولى
يصلح لان يكون جزءا في الحد وعلى الوجه الاخر لا يصلح التعريف الا رسما وقد قيل عليه
فرض الابعاد الثلثة في الجسم كما يمكن بحسب العقل كذلك يمكن بحسب الوهم ايضا
جزئيا ولا فرق بينهما اصلا سواء قلنا ان الجسم متصل براسه او ليس متصلا ولا منفصلا
براسه بل بالمقدار وهو ظاهر نعم لو قيل ان الجسم التعليمي هو من مراتب تعينات الجسم

الطبيعي لكن العقل حاكم بين الفرضين لكن هذا مع كونه خلاف التحقيق في الواقع خلاف
رأي هذا القائل ايضا فلا يمكن بناء كلامه عليه والجواب انه ان اراد انه يمكن فرض
الابعاد الجزئية في الجسم الطبيعي قبل تقدره بمقدار معين فهذا ممنوع وكيف يمكن
فرض الابعاد المعينة فيه قبل تعينه بالابعاد المعينة الجزئية وان اراد يمكن ذلك بعد
تقدره بمقدار معين فهذا غير ممنوع ولم يقولوا بانه لا يمكن ذلك في الجسم الطبيعي
ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام انه قد اختلف في ان التعريف المذكور للجسم
هل هو حد له او رسم وقد ذهب الخطيب الرازي الى انه ليس بحد وتبعه في هذا
جماعة من الاذكياء كالعلامة المحقق صاحب المحاكمات وبعض الناظرين في هذا الكتاب
واوردوا ذلك بما ذكره الشيخ في هذا الكتاب بقوله بل معنى هذا رسم للجسم قالوا لان
معنى الرسم لا يكون حدا والحق ان لا دلالة لهذه المقالة على ذلك اصلا اذ معنى قول
الشيخ معنى هذا الرسم للجسم على ما ذكره بعض المحققين ليس ان هذا التعريف موضوع
له لهذا الرسم بل المراد بالمعنى ما يقصد باللفظ سواء كان موضوعا له او لا ومراده
ان هذا التعريف موضوع له لهذا الاسم المذكور لو ابقي على ظاهره لكان رسما
لان الطول والعرض والعمق عرض للجسم لا محالة ولكن ليس مراد المعرف بل ابدر
من ظاهر التعريف لكونه غير شامل لجميع افراد الجسم اذ المراد بالطول والعرض
والعمق هو الابعاد الثلثة المتقاطعة وليس كل جسم يوجد فيه تلك الابعاد
على ما اشرنا اليه القائل مراده ما يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة

متقاطعة

متقاطعة وح يكون ذاتيا للجسم وفهم الشيخ الجوهر الى هذا المعنى الذي صرح بكونه مراد
المعرف ليس لانه مراد له فاذا اريد هذا المعنى فقط بل ح مراد لو ابقى التعريف على
ظاهره ايضا لصدق الطول والعرض العمق على الجسم التعليمي ايضا فاذا كان
نقد الجوهر مراد المعرف وكان مراده بالطول والعرض العمق ما ذكره الشيخ
كان مجموع هذا المراد حدا البتة فكلام الشيخ بل معنى هذا الرسم اي معنى هذا التعريف
لو ابقي على ظاهره لكان رسما فقط لا ان لا دلالة لهذا الكلام على ما هو مرادهم
اصلا وهذا هو مراد صاحب المحاكمات فيما سيأتي حيث قال وبعد ظهور ذلك كله صورته
وهو بعينها هو ما هو ان التعريف للجسم بانه الجوهر الذي من شانه ان يفرض فيه الابعاد
المذكورة حد لا رسم واقول ان الحق فيما ذكرنا والظاهر لك ف وما قيل في هذا المقام ان التعريف
المذكور على ما اوله الشيخ هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه كذا وكذا وظاهر
ان امكان فرض لا معنى لجعله جزءا للجسم فليس مراد الشيخ الا ان الامر الذي هو
منشأ هذا المعنى هو صورة الجسم وهو بعينها ما هو ح لا يلزم كون التعريف
حدا وليت شعري انه اذا كان المراد ان الامر الذي شانه كذا وكذا هو صورة
الجسم وهو ذاتية للجسم والجوهر على تقدير كونه جنسا له كان فالتعريف ذاتي له
فكيف لا يكون التعريف المركب من الجوهر وهذا الامر الذي هو صورة الجسم ذاتي
له حدا حقيقيا بل نعم ان الخطيب الرازي ابطل كون هذا التعريف حدا بان
الجوهر لا يصح ان يكون جنسا ولا قابلية الابعاد على الوجه المذكور فصلا اما

اما الاول فلان الجوهر لو كان جنسا لكان امتياز بعض الانواع الداخلة تحته
عن البعض بفصول فتلك الفصول اما ان يصدق عليها انها جوهر اولا وعلى
الاول فقول الجوهر عليها اما قول الجنس على انواعه او قول الامر الخارج على موضوعه
وعلى الاول يستلزم التسلسل والثاني يستلزم المطلوب وعلى الثالث يلزم تقوم الجوهر بالعرض
وهو باطل لما مر وقد مرت الاشارة الى هذا في المقالة الاولى واما الثاني
فلان القابلية من الامور المصدرية الاضافية الاعتبارية وليست من الجواهر
ولا لاشتمالها عن محلها موجودا لكونها من المعاني الوضعية وينقل الكلام الى قابلية
محلها ويلزم التسلسل اجاب صاحب المحاكمات فيما سيأتي عن اشتمالها على نفي
جنسية الجوهر بانا نختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا
له حتى يلزم التسلسل ولا ان يكون عرضيا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون
في مرتبة وجوده الخاص عرضيا غير جوهر بل هو في الواقع جوهر وان لم يكن
من حيث ذاته مرآته جوهرا ولا عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشيء من
المتقابلين كما ان الانسان في نفس الواقع مثلا ليس من حيث هو موجود
ولا معدوما وبالجملة ان كلا من الجنس والفصل عرضي للآخر ليس المراد
به ان احدهما عارض للآخر بحسب الواقع بل بحسب الظرف العقلي التعقلي
الذي هو مرتبة من مراتب الواقع وفصل الجوهر في نفس الواقع داخله
لا يكون الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون

الحيوان

الحيوان داخلا في معناه وحقيقته وقد قيل عليه ليس الجوهر لازما ان يكون ذاتيا لكان من جنسا او جنس المراد من العرض
الخارج المحمول وكانه اراد بالعرض ما كان عارضا في الخارج كالبياض مثلا وكانه الزم لا يحتج
الى اثبات كونه عرضا بهذا المعنى بل يكفيه المعنى الذي ذكرنا وهو ظاهر ثم كلامه مشعر بانه اراد ان شيء عرضا
خارجيا للشيء بالمعنى الذي اراد كان ذلك الشيء عرضه وانه عرضا بمقابل ذلك المعنى وفساده ظاهر اذا
البياض عرض خارجي للجسم ليس الجسم عرضا فقابله والجواب لكن المحقق قد سلم ان الجنس عرض
عرض بالقياس الى الفصل كيف وقد قال انه ليس يلزم من كون الجوهر صادقا عليه انه ذاتيا له بل
ان كان لا يلزم من خروج الذاتية له كون العوارض خارجية بل هو عارض بحسب الظرف العقلي الذي هو مرتبة
من مراتب الواقع وهذا لا ينافي كون الفصل جوهرا بحسب الواقع واما كون الجوهر لو كان من العوارض الخارجية
لزم كون الفصل في نفسه عرضا في الواقع فهو باطل ان الفصل يكون في الواقع بحسب الوجود
متقدما على الجوهر تقدما بالذات لانه من مقومها وهي قائمة به فلا يكون في مرتبة وجوده الخاص جوهرا فكان
عرضا بحسب الواقع لان الممكن الموجود وجوده او ما وجود شانه ان يكون في موضوع واما وجودا شانه ان لا يكون في موضوع
ولا فرق ان الجوهر ليس شرطا للفصل بحسب الوجود كما وجه وجود في موضوع وغيره والا فيجوز ان يكون
الجوهر ليس شرطا للفصل حتى يلزم التسلسل فلذلك حق لزم الشرط فقلت ان كان المطلق لكن الجنس صدقه على الفصل
صدق العرض فذلك يلزم ح في هذا ايضا ولكن كان المطلق لكن قد الجوهر على ما تحته فالعرض
وهذا غير لازم من دليله على ما هو ظاهر واجاب عن الثاني اعني بعد دلالة على عدم صلاحية قابلية ان يكون
فصلا بان المراد بما ذكر في تعريفات الفصول مباديها لا انفسها فالمراد بقابلية الابعاد الواقع في تعريف
الجسم هو مبدأ القابلية لا نفس القابلية ثم قال واما ما اجاب به المحقق الطوسي بان الفصل هو القابلية

بلا ابعاد اصلا من حيث انه يقبل ان يقبلها فليس شيء فان القابل للمقدار مفهوم فهو ليس من حيث هو
والذي من حيث هو جوهر هو ذات المتصل له والموصوف به بحيث انه ... هذا المعنى لولم يعتبر القابل بقوله
من حيث انه ان يقبل اذ هذا صريح في ان مراده بالقابلية المعنى المتصل والموصوف
ثم ما يقال من ان ما ذكره من الجواب الذي ذكره المحقق قرره وصلا ... فلا يعني ... عليه
القابل ليس ... القابل انما هو مفهوم ... كالمتصل ثم انه اورد ... المعترف المذكور ... ابعاد
كثيرة وذكرت مع اجوبتها في الكتب ... الا انا اوردنا ما ... ثم اوردنا ما
في شرح الكتاب الاول ولو ... فشكلها لشكل ... ابعاد بالفعل
من ذلك ... محدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل ... بالفعل
بالشخص ... ثبت ... الا ان ... هذا الجسم ...
... بالفعل في الجسم ... اقطار الجسم ... فقد ... الجسم
التعليمي ... المحدودة في جهات وانه ... كلامه ذلك ... الشخص ... الذات
سرانيحق ان الجسم المتشخص ... جسمية الطبيعية مع تبدل ... امتداداتها المحدودة
فلك ... جسمية المقدار ... الجسمية التعليمية العرضية ... الجسمية الجوهرية ... ممتدة ...
وبالجملة ... جوهر الممتد من حيث ... محدود ... من حيث ... الجوهرية ...
ويدل ... بقاء الجسم الشخص ... مع تبدل جسمية التعليمية
ويؤيد ذلك قال الشيخ ... وهو ... المقدار ... جسمية التعليمية ... البلد
بانه اذا ... ثم ... الشكل ... كالمع ... الابعاد
محفوظة

محفوظة ... غيرت ... بعضها ... بعضها ... ثم اذا غيرت شكلها ... شكلها ...
كالمكعب ... الابعاد ... الابعاد ... محفوظة ... الشخص
بل ... الجسم ... شكلها ...
فان الابعاد المفروضة في ... السطح ... السطح ... التعليمي ... الجسمية
الشمعة ... الفعل ... الجسمية بالفعل ... مع تبدل تلك الابعاد
وعدم بقائها ... اعراض غير مقومة لجسمية الجسم ولا يرد ... هذا ... ان
هذا الاتحاد ... زوال تلك الابعاد مع بقاء الجسمية ... عنها في
الجوهر ان يكون ... في ... لا ... ان ... في المفهوم الى الصورة
... وذلك لان ... ليست موجودة بالفعل ... عليها ... كل صورة
... بالفعل ... هذا ... ان ... في
... جوهرية ... الجسم مع انها ... الجسم مع بقاء الجسم ... الجسمية
... الشيخ ... بالفعل وذلك ... ان ... الجسمية ... الاتحاد
... الجسمية ...
... الجسمية ... ليست ... الجوهرية ...
الجسمية ... الصورة ... الجسم ... ان
ان مع بقاء الجسمية ... المقدارية ... فان
... الجسم ... الطبيعية ...

... المقدار ... الكم ... عرضية تلك الابعاد ...
... الجسمية ... المقدارية الموجودة ...
فانها ... الجسمية الفلكية ... تلك الابعاد ... خلاف ...
... جوهر ... تلك الابعاد المقدارية
لجسمية الفلك ليس ... جسم ... تلك الابعاد بعينها لجميع ... لجميع ...
الجسمية وليس الامر كذلك بل ... تلك الابعاد بعينها في الفلك ... الموضوعة الفلكية
كمال ... الجسمية ... الابعاد ...
لا ... التبدل والتغير الذي ... فلم ... الجسمية الفلك ...
... كون ... طبيعة ... جوهر ... هذا ...
المحققين قدس سره ... الجسم الطبيعي موضوع ... الجسم
... طبيعة ... في المقوم ... الابعاد طبيعة ...
ان ... المتقدم ... المشهور ... الجسم
الجسم ... لذلك ...
... الاتصال ... الجسم ... الجسم ...
... الاتصال ...
... المقدار ... الجسم ... الجسمية المقدارية موجودة
في الجسم ... الجسم ...

وانما ضرورة ما دام الجسم موجودا لانه الصورة الامتدادية الجوهرية وهذا الاتصال عبارة عن نحو وجود
الجسم بخلاف الاتصال المقداري فانه عبارة عن تقدر ذلك الوجود فمتصلية الجسم الواحد الشخصي بهذا المعنى
وجوده ووحدته الشخصية كهيئات واحدة كما يشعر به كلامه هذا كلامه والجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لما قلنا من فرض الابعاد الثلثة قد تبين البيان المذكور ان الجسم جوهر متصل قابل لان يفرض فيه الابعاد
متقاطعة على زوايا قوائم وتبين انه لا دخل لتلك الابعاد في جسمية الجسم بل هي اعراض لواحق ...
لجوهره وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها فاذن المعتبر في جسمية الجسم هو كونه بحيث يمكن فيه فرض الابعاد
مطلقة مع هذه الصفة واتصاله وامتداده في نفسه عبارة عن هذا وبهذه الصفة يتحقق جسمية الجسم قال صدر
المحققين قدس سره يجب عليك ان تتامل ان موضوع هذه الامتدادات والاتصالات العرضية
المتناهية وجودها عين وجوده لابد ان لا يكون امرا قابلا والا لم يكن من شانه قبول هذه الابعاد ولا ان
يكون اجزاء لا تتجزى لبطلانها في نفسها ولامتناع قبولها الابعاد المتصلة والحال في المنقسم الى ما لا ينقسم
منقسم الى ما لا ينقسم كذلك ولا امر منفصل ولا منفصل لتناهي وجود هذه الاشياء من موصوفاتها
والمبهم محالا لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لابد ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير
التي من باب الاعراض جوهرا مستقلا في نفسه بمعنى اخر لا بمعنى الذي في عرضيته والامكان
الكلام عائدا من الابتداء من انه كيف يكون حالا في موضوع غير قابل الابعاد والانقسامات فيلزم
اما انه وجود موضوع جوهري متصل في ذاته منتهى لفرض الابعاد والمقادير المتواردة عليه فان
قلت فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها في ذاتها من الاتصال
والمقابلة فكيف صح الامتداد فيما لا امتداد له قلت لو كان الهيولى موضوعة للصورة والصورة

عرضا متاخرة الوجود عنها اذ كانت الهيولى في ذاتها متعينة الوجود بان لا تقسم كالعقل او الجوهر
الفرد لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع ولكن ليس الامر كذلك فانها في ذاتها امر مبهم
الوجود انما تحصل وتتقدم في الخارج باحد الصور المفيدة لها الوجود والتنوع وليس لها في نفس الامر
مرتبة في الوجود قبل الصور انما ذلك بحسب اعتبار العقل كالطبيعي بالقياس الى تعينات
الافراد فان الكلي كالانسان ليس له في ذاته متعين بزيد او عمرو او غيرهما ولا هو متعين بمقابلات
هذه التعينات في الاخر ولذلك يقبل الجميع لانها محصلات له في وجوده ولو كان له بحسب ذاته
مرتبة سابقة في الوجود على وجود هذه التعينات الشخصية لما صح قبوله شيئا منها هكذا
حقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام هذا كلامه وقد قيل عليه اما قوله موضوع هذه الامتدادات
والابعاد لابد ان لا يكون امرا عقليا ان اراد به الامر الذي لا يقبل الاشارة ومتحيز الحيز
كالحس الحسية ولا يكون متحيزا اصلا فما ذكره واضح وان اراد به ما لا يكون في نفسه كذلك ففيه نظر اذ
يجوز ان لا يكون شيء في نفسه قابلا للاشارة ومتحيزا لكن كان بسبب المقدار كذلك وقوله
والامتناع قبولها الابعاد المنفصلة يرد عليه انه متى ثبت اتصال تلك الابعاد حتى يستدل
به على عدم كون محلها اجزاء لا تتجزى بل اتصالها لا يثبت الا بنفي تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
فلا يمكن الاستدلال عليه واما قوله ولا انه امر لا متصل ولا منفصل ففيه ان ما ذكره من ان
مثل هذا الامر يكون مبهما والمبهم لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا ففيه ظاهر اذ المبهم
مثل هذا الامر لا وجه له ظاهرا فمن يدعيه فعليه البيان كيف والمجردات كلها من هذا القبيل
قلت المجرد كيف يمكن ان يصير مادة قلت انه ان اريد بالمجرد ما ليس له وضع واشارة

مطلقا فذلك لا يمكن ان يكون مادة وهو ظاهر ولكن ثم ان ما كان موجودا وليس له وضع واشارة
بالذات لا امتداد ولكن فلا امتناع في ان يكون لا امتدادا ولا زائلا ويصير بسبب الامتداد ممتدا
او حاصلا في المكان بالذات وقابلا للاشارة ولما وصل الى قوله كيف والممتد لابد ان يكون
في نفسه لا ممتدا ولا لا ممتدا ويصير بسبب الامتداد ممتدا كما ان الابيض في نفسه لا ابيض ولا
لا ابيض وانما هو ابيض بسبب البياض وهكذا احال جميع العوارض فالجسم لا معنى لان يقال انه لابد
ان يكون متصلا في نفسه حتى يعرضه الاتصال البعدي ليس هو الاتصال البعدي كما صرح به الامام
عليه بما ذكر قلت فلابد من بيان هذا المعنى ثم بيان ان الجسم اذا لم يكن متصلا ولا منفصلا بهذا المعنى
يكون مبهما ولا يمكن ان يكون موضوعا للابعاد وغيرها فان كلامهما في غاية الخفاء ولا ينبغي في مثل هذا
المقام الاجمال في الكلام وعدم التعرض للتفصيل التام اذ هو الموضع الذي يزل فيه الاقدام كما اعترف
به الفاضل هذا الحبر العلام انتهى ونحن نقول اما الجواب عن ايراده الاول فهو ان المراد بالامر العقلي
المجرد في ذاته اعني ما لا يكون قابلا للاشارة الحسية والاعراض المادية اصلا وما ابداه من الاحتمال
فغير مراد اصلا وكيف يمكن ان يراد من الامر العقلي هذا المعنى ما لا يكون قابلا للاشارة الحسية
بالذات وان كان من شانه ان يكون قابلا بالعرض كالهيولى ولا تبادر منه هذا المعنى اصلا فلا حاجة
الى التعرض له والنظر فيه انه بعد تسليم ان لا يكون الجسم قابلا للاشارة الحسية ومتحيزا ثم يصير بسبب المقدار
كذلك اذ هذا مح واما الجواب عن ايراده الثاني فهو ان لم يستدل باتصال هذه الابعاد والمقادير على
عدم تركب محلها من اجزاء لا تتجزى حتى يقال ان اتصالها لا يثبت الا بنفي الاجزاء التي لا تتجزى
فكيف يستدل باتصالها على عدم الاجزاء بل مراده انه على تقدير ثبوت اتصال هذه المقادير ولا

لابد ان يكون محلها ايضا متصلا والا لزم عدم اتصالها او الحال في المنقسم الى ما لا ينقسم ايضا واما
عن ايراده الثالث فبان المراد من الامر الذي لا يكون متصلا ولا منفصلا ما لا يكون في ذاته كذلك ولكن
لابد ان يكون اما متصلا او منفصلا في الواقع فيكون هذا الامر مبهم الوجود وهو مردد بين ان يكون
متصلا او منفصلا بمعنى انه اذا وجد مع المتصل بذاته يكون متصلا واذا وجد مع المنفصل يكون منفصلا
فيكون غير مستقل الوجود فلا يصلح لان يكون محلا لشيء متعين وما ذكره هذا الفاضل من ان مثل هذا الامر
لو كان مبهم الوجود لكان جميع المجردات كذلك اذ هي غير متصل ولا منفصل فهو اشتباه غريب وخطاء
عجيب اذ لم يعرف ان عدم كون المجرد متصلا ومنفصلا بمعنى السلب ومن المراد بعدم الاتصال
بهذا الامر والانفصال عدمهما بالمعنى المقابل للملكة بمعنى انه لا يكون متصلا ولا منفصلا ولكن من شانه ان يكون
متصلا ومنفصلا اذا وجد مع احدهما فاين هذا من ذاك وكيف لزم من ابهام وجود مثل هذا
الامر ان يكون المجردات ايضا مبهمة الوجود وما ذكره من السؤال والجواب مبني على ان ما لا يكون
ممتدا بالذات وان كان قابلا لان يصير ممتدا بسبب امر اخر بالعرض مجرد وفيه ما فيه وقوله
فالجسم لا معنى لان يقال انه لابد ان يكون متصلا الخ انما يصح ان لو كان مرادهم بالاتصال الا
تصال البعدي وليس كذلك بل مرادهم باتصال الجسم هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه الابعاد
المطلقة على الصفة المذكورة وظاهر ان ما لا يكون متصلا بهذا المعنى لا يمكن ان يكون متصلا بمعنى
الافراد ما لا يمكن ان يفرض فيه الابعاد ولا يمكن ان يوجد فيه الابعاد ولما كان ارادة كما هذا المعنى من
من اتصال الجسم ظاهرا من كلام الشيخ لم يتعرض المحقق قدس سره لذكره في هذا المقام والله المفضل
المنعام ثم قال سند المحققين قدس سره اذا تقرر هذا فنقول ان الشيخ اراد بالجسمية ان يكون الجسم

جسما مطلقا وقوله بالحقيقة صورة هذا الاتصال الجوهري اراد به المتصل بذاته الممتد في حد نفسه من دون
قيام مبدا الاتصال او الامتداد به اذ به يعني ان متصلية وممتدية بنفس وجوده فهو متصل باعتبار واتصال
باعتبار اخر اما كونه متصلا فلانه شيء ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه واما كونه اتصالا
فلان متصلية ليست بامر زائد عليه بنفس ذاته كاجزاء الزمان متقدمة ومتاخرة بذاتها فكل منها تقدم
وذو تقدم وتاخر وذو تاخر باعتبارين وقال الفاضل المذكور موردا عليه ما ذكره محالا يسمن ولا يغني
من جوع اذ بعد الاغماض عن صحة ما ذكره من كون شيء اتصالا ومتصلا وعدم وكذا كون اجزاء الزمان
تقدما ومتقدما نقول انه لم يظهر منه معنى الاتصال المراد هاهنا اصلا والفرق بينه وبين الامتداد العرضي
الذي هو المبهم هاهنا الظاهر منه ليس الا انه اخذ الاتصال اعم بمعنى الامتداد ولكنه يدعي ان صورة
الجسم امتداد جوهري قائم بنفسه وظاهر ان هذا الى تقدير صحته لا وجه له في هذا المقام اما اولا فلانه
لا يمكن ح اثبات ان صورة الجسم لابد ان يكون كذلك اذ لا يلزم انه بدون ذلك يكون امرا مبهما لا
يصلح لان يكون موضوعا للابعاد وغيرها بل يجوز ان يكون امرا لا امتدادا ولا لا ممتدا في نفسه بل يكون
ممتدا بسبب قيام الامتداد وكان موجودا مستقلا ذا وضع متحيزا بالذات وان كان كل ذلك
بسبب قيام الامتداد ولا محذور فيه ظاهرا واما ثانيا فلا نسلم ح لا معنى لقيام امتداد اخر عرضي
به كما يدعونه اذ ظاهر انه اذا كان شيء امتدادا قائما بنفسه وممتدا بنفسه لا حاجة له الى الامتداد الاخر
عروض امتداد اخر له يكون بمنزلة اجتماع المثلين في الاستحالة وان لم يكن اياه حقيقة كما انه اذا كان
احد شيئا مضافا قائما بنفسه وظاهر انه لا يعقل قيام بياض اخر به اقول قد مر من هذا الفاضل كلام في ابطال
ان يكون اجزاء الزمان تقدما وتقدم في المقالة اولا وقوله هاهنا بعد الاغماض عن صحته الى عدم صحته

لا مرمنه وقد مرمنا مفصلا ما في كلامه هناك من الانظار والابحاث الحكمية وما ذكره من انه لما كان
لم يظهر منه معنى الاتصال المراد ههنا مردود لما عرفت من انه لما كان معنى الاتصال المراد ههنا اوفق
وانسب وبين الامتداد العرضي ظاهرا حمل قرره الشيخ لم يصرح به الشارح المحقق في هذا المقام وما ذكره
هذا القايل ان المحقق اخذ اتصال الجسم الذي يقول انه جوهري بمعنى الامتداد ثم يدعي انه جوهري وان
اراد انه اخذ اتصال الجسم بمعنى الامتداد العرضي فيف ده ظاهرا ولم يظهر ذلك من كلام اصلا وكيف
يمكن ان يقول بهذا مع انه ظاهر ان امتداد الجسم الذي يدعون انه جوهري هو كونه بحيث يقبل الابعاد
المطلقة والامتداد العرضي القائم به هو تعدده بقدر خاص والامتداد لا العرضي معين وان اراد
ان الظاهر انه اخذ اتصال الجسم بمعنى الامتداد لا العرض بل المطلق الاعم من الجوهري والعرضي
ثم يدعي انه جوهري فهذا مسلم وان فساد فيه ف دما ذكره بقوله واما ثانيا فلانه ح لا معنى لقيام
امتداد اخر عرضي به ح وذلك لانك قد عرفت مرادهم من الامتداد الذي يقولون انه ثابت للجسم
بالذات وعلى هذا لا يلزم من قيام الامتداد العرضي به محذور اصلا كما توهمه من ان قيام امتداد عرضي
به بمنزلة اجتماع المثلين وانه مستحيل وانا نريد ان لو كان مرادهم بالامتداد الجسمي الذي يدعون انه
جوهر هو بعينه ما يرادون من الامتداد البعدي الذي يدعون انه عرض قايم بالجسم وليس كذلك لما ذكرنا
واما قوله اما اولا فلانه ح لا يمكن اثبات شان صورة الجسم لا بد ان يكون كذلك ح فقيه ان صورة الجسم
لا شك انها من شانها ان يكون ممتدا فلو كانت في حد ذاتها لا ممتدا ولا لا ممتد الكان هو
الهيولى لكان في وجودها مرددا بين ان يكون ممتدا وان لا يكون ممتدا فيكون مبهمة الوجود على ما ذكرنا
وح كان لا يصلح لان يكون محلا لشيء متعين الوجود فيجب ان يكون في حد ذاتها ممتدا بمعنى انها يكون بحيث

ام

يمكن فيها فرض ابعاد متعينة حتى يصح ان يكون فيها امتدادات متعينة في تقدرها بقدر مخصوص وبعد معين و
الاشتباه توهمه المذكور عن ان المحقق قدس سره اخذ اتصال الجسم ايضا بمعنى الامتداد العرضي وقد
عرفت ما فيه ثم لا يخفى ما ذكره من جواز كون الجسم لا يكون متحيزا بالذات ولو كان المتحيز ما بالذات بنفسه
لا بواسطة امر اخر جسمي وعلى تقدير كونه متحيزا بسبب المقدار فيه لم يمكن التحيز ما بالذات مع قطع النظر عن المقدار
فلا يكون ما بالذات بل بالعرض فالحكم بكون الجسم متحيزا بالذات مع الحكم بانه بسبب المقدار كذلك ليس
بحسب الظاهر فان قلت هذا الفرق الذي ذكرتموه بين الامتداد الجسمي والامتداد العرضي اعني ان الكم
اتصال الامتداد الجسمي عبارة عن كونه بحيث يمكن فيه فرض الابعاد ولا يجتمع ابعاد ويمكن فرض الابعاد في الامتداد
البعدي اعني الجسم التعليمي ايضا قلت ان فرض الابعاد وان فرض الابعاد وان امكن في الجسم التعليمي
والامتداد البعدي كما يمكن في الامتداد الجسمي لكن يعرفون بانه لا يمكن ان يعرض في الجسم الابعاد
مطلقة والمفروض في الجسم التعليمي ابعاد جزئية وبالجملة هذا الفرق ونقال كما يمكن فرض ابعاد مطلقة
في الجسم كذلك يمكن فيه فرض ابعاد جزئية قد عرفت سابقا ما يدفع هذا التوهم فتذكر كما اسلفنا
نقلا عن هذا القايل ثم اورد هذا القايل بعد ذلك كلاما طويلا طائله تحقيقا للمقام وتوضيحا للمراد
ولولا خوف الاطالة لاوردته لما فيه من الابحاث   وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية
فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما اخر بانه اكبر او اصغر ولا بانه مساو له
مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن
حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار الجسمية التي ذكرنا فقد ظهر مما قرره اولا الفرق بين صورة الجسم
التي بها يتحقق الجسمية وبين الابعاد والمقادير مطلقا في مثال تبدل اشكال الشمعة الواحدة مع

بقا جسميتها بعينها لكن الشيخ ايضا ما للمقام ذكر الفرق بينهما من وجه اخر بل من وجهين على ما يجيء
وتظهر منها الفرق بين صورة الجسم والجسمية التعليمية ايضا وبيان هذا الفراق هو ان جسما خاصا من حيث
انه جسم اعني من حيث انه جوهر قابل لان يفرض فيه ابعاد مطلقة لا يخالف جسما خاصا اخر بانه اكبر منه او اصغر
منه وكذا جسم خاص من حيث انه جسم لا يباين جسما خاصا اخر بانه مساو له او محدود
به او مشارك له او مباين له وبالجملة لا يمكن ان يقال ان الجسم يخالف ذلك الجسم بما هو من عوارض
الكم المتصل او المنفصل وكذا لا يمكن ان يقال ان الجسم مناسب لذلك الجسم بما هو من عوارضه
اعم من ان يكون متصلا او منفصلا بل انما يعرض الجسم الخاص المخالفة لجسم اخر والمناسبة انما
من حيث انه مقدر ومن حيث هو ذو اجزاء بعده جزء من اجزائه وانما قال ومن حيث جزء منه يعده
ليخرج الاجزاء المفروضة في المتصل الجوهري فان المتصل الجوهري ايضا قابل للانقسام والتجزي لكن على
الوجه الكلي العقلي فقط ممنوع فقد سبق ما فيه مجملا وسيجيء وجه دفعه مفصلا ثم ان هذا الاعتبار
للجسم اعني مقدريته غير اعتبار جسميته على ما عرفت من ان اعتبار جسميته هو كونه بحيث يقبل الابعاد
مطلقة   وهذا اشتباه قد شرحناك بوجه البسط في موضع اخر يحتاج ان يستعين به
قد شرح الشيخ هذا الاشتباه بوجه مبسوط في فن قاطيغورياس في الفصل الذي ابتدا فيه
القول في الكمية في المقالة الثانية حيث قال والجسم الواحد قد يوجد بحيث يفرض له ان يختلف
بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اي شكلتها شكلا به يحفظ عليها ان يكون بحيث
يصح فرض ابعاد مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف مع كل شكل متحدد وبعين فيها
من الابعاد فانه ان شكل الشمعة شكل كرة كان مفروضا لنسبة ابعاد محدودة هي غير المحدودة التي المعينة

التي

التي يفصلها اذا كان شكله شكل مكعب وذلك كمية والماء قد يحفظ جوهره ما او تزيد عند الغلي فيكون
قد ثبت له جوهريته النوعية فضلا عن الجسمية ويتغير مقداره الجسمي وليس لقابل ان يقول ان
الجسم الكبرى اذا كعب فان ابعاده لم يتغير اذ هو مساو ولما كان اولا في المساحة فان لي ان
يقال لما هو مساو بالفعل ولم هو مساو بالقوة ولان امثال هذه الاشكال لا مساواة لها بالحقيقة
ان معنى ما يقال فيها من ذلك انها في القوة متساوية والذي بالقوة غير موجود بعد وللجسمية بالمعنى
الاول لا يقدر شي البتة لان المقدار يجب ان يكون مساويا بالمقدر او مخالفا له اصغر منه والمساوي
للمقدار لا يقدر بالمساواة بل يخالف المقدر والاصغر يكون مخالفا للمقدر فما يقدره لا يكون
غير مخالف للجميع بل يجانس مقدره بل لا بد من ان يكون مخالفا للبعض مجانس مقدره وكل ما يقدر
فلا يتقرر بهذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا او مقدرا فاذن انما يقع تقدير
الاجسام بذلك المعنى الاخر فذلك هو الكمية وان ما يقع فيه المساواة والتفاوت
والتقدير غير المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما فليست الصورة الجسمية التي هي الكمية بل جسمية
التي هي الكمية التي هي عرض هي جسمية بمعنى اخر وهي ما اشرنا اليه وان كانت قرينة من الصورة
الجسمية وملزومة اياها انتهى ما اردنا من كلامه وقد نقلناه بتمامه تقديما لمرامنا في فصل تحصيل الموضوع
من فصول المقالة الاولى   ولهذا انما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد
فيختلف مقداره جسميته ولا يختلف جسميته التي هي جسمية بوجه الجسم المعين كالماء
مثلا يتخلخل اي يزيد مقداره جسميته شيئا فشيئا بالتسخين ويتكاثف اي ينقص مقداره جسميته
على التدريج بالتبريد مع بقاء جسميته في البين من غير اختلاف وتغير وهذا فرق اخر بين صورة

الجسم عن ما به يتحقق جسمية الجسم ومن تلك الابعاد والنهايات القائمة به كما اشرنا اليه وفي هذا
المقام ابحاث دقيقة ومباحث عظيمة لكن تحقيق الحق فيها انما يناسب فن الحكمة الطبيعية وكان
استقصاء ذلك واقع في كتب صدر المحققين قدس سره فليراجع اليها من اراده
فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة اي جوهر من شانه ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة على زوايا قوائم
واما قولنا الجسم التعليمي فاما ان يقصد به مقدار صورة بذاتها من حيث هو محدود ومقدر
ماخوذ في النفس ليس في الوجود او يقصد به مقدار مادة ذي اتصال بهذه الصفة من حيث
له اتصال محدود وكان في النفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض في ذاته لهذا الجسم
الذي مباده والسطح نهايته والخط نهاية نهايته وسيوضح القول بعد وينظر في ان الاتصال كيف يكون
لها وكيف الجسم الطبيعي يريد بيان نحو وجود الجسم التعليمي وكيفية عروضه للجسم الطبيعي وتحقيق ذلك اذ ذلك
من المهمات في هذا المقام اعلم ان لفظ الجسم يطلق فيما بينهم على معنيين احدهما على الجسم الطبيعي
المعلوم وجوده اما بالبديهة واما بالبرهان وقد عرفت تحريره سابقا وثانيهما على الجسم
التعليمي فان اريد منه صورة الجسمية المعينة المتقدرة بامتداد معين ومقدار خاص فعلى
هذا يكون المغايرة بينه وبين الصورة الجسمية بحسب الابهام والتعيين فهذا الامتداد اذا
اعتبر من حيث انه ممتد بنفس الذات ومنبسط في الجهات لا بشرط خصوصية من خصوصيات
التمادي ومرتبة من مراتب الذهاب في الجهات بل متساوي النسبة الى اي حد فرض من حدود
الذهاب والانبساط فهو جوهر وصورة جسمية واذا اعتبر باعتبار تخصصه في الخارج بحد معين من الحدود
الانبساطية ومرتبة معينة من مراتب التمادي وقدر مخصوص من الاقدار المساحية فهو عرضي وجسم

تعليمي

تعليمي فالصورة الجسمية مبهمة باعتبار حدود التمادي ومراتب العدد المساحي والجسمية التعليمية
هي مرتبة معينة وتخصيصه بشيء من تلك الحدود وقد ذهب المحقق الخفري الى انه يجوز ان يكون الجسمية التعليمية
عبارة عن حيثية كون الممتد المتصل الجوهري بحيث يمكن ان يمسح بمقدار معين من مراتب متناهية او غير
متناهية فالاتصال منسوب الى الصورة الجسمية بالذات والى المقدار بالعرض هذا واما ان يراد
بالجسمية التعليمية مقدار متصل في ذاته لا باتصال الجسم لكن معنى اتصاله هو كونه ذا اجزاء وهمية متشاركة
الحدود سواء كان في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او في الوجود مقترنا بها فهو على هذا عارض
للجسم الطبيعي وهذا هو المشهور بين الجمهور واليه يشير قوله او يقصد به مقدار مادة ذي اتصال وانما قال
كانه عارض بناء على انه لم يحقق بعد انه لا يمكن ان يقوم بذاته بل لا بد ان يقوم بموضوع اتصاله غير
اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون في الجسم متصلان احدهما صورة جوهرية والاخر صفة
عرضية ويكون احدهما كما والاخر متكمما به واحدهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد
والاخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا في ابعاده الثلثة ممسوحا بمساحة معينة لكنهما متحدان
في الوضع والاشارة الحسية واستدلوا على مغايرته للجسم الطبيعي وكونه عارضا له في الخارج وقائما
به بان سائر العوارض يتبدل كالاشكال والمقادير على الشمعة الواحدة مع بقاء جسميتها بعينها
وقد عرفت سابقا انه لا يدل على عرضية الجسم التعليمي فان المتبدل انما هو المقدار الذاهب
في بعض الجهات وهو غير الجسم التعليمي كما عرفت وهو باق في نفسه غير متبدل اصلا فان ما يزداد
في الطول عند المد ينقص من عرضه وكذا ما يبسط في العرض ينقص من طوله فيصير في المد بعض اجزاء
كانت متفرقة ويتفرق ما كانت مجتمعة فذهابه في الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له واحد والذي

في الجهات يتبدل لا القدر المساحي نعم قد يتبدل هو في صورتي التخلخل والتكاثف كما اشير
اليه وهو الدليل على عرضية الجسم التعليمي بحيث يندفع عنه ما ذكرنا انه لا يدل الا على تبدل ابعاد الذهاب
لا تبدل القدر المساحي فنقول ان الامتداد الذي في الشمعة مثلا اذا اعتبر من حيث خصوصية ذهابه
في كل من الاقطار الى حد معين كان يعتبر ان طوله ذراعين مثلا وعرضه ذراعا وعمقه نصف ذراع
فهو بهذا الاعتبار مقدار هو المسمى بالجسم التعليمي ويكون خصوصية الذهابات معتبرة في تشخصه
لا محالة واذا اعتبر لا بشرط هذه الخصوصيات بل بشرط القدر المشترك بين هذه الخصوصيات
وهو الذي يعبر عنه بالقدر المساحي فهو بهذا الاعتبار هو الصورة الجسمية فالصورة
الجسمية للشمعة المعينة مثلا انما هي امتدادها الذاهب في الجهات بدون اعتبار ان يذهب
في كل جهة الى اي حد وجسمها التعليمي هو ذلك الامتداد من حيث الذهاب في كل جهة الى حد معين
فاذا كانت هذه الشمعة مدورة ويكون قطرها ذراعا مثلا يكون امتداده الذاهب في الطول الى
ذراع وفي العرض الى ذراع وفي العمق الى ذراع هو الجسم التعليمي وهذا الامتداد من حيث انه يوازي
مقداره حاصل ضرب كل من الطول والعرض والعمق في الاخر هو الصورة الجسمية فاذا كعبت
وصارت بحيث يكون طولها ذراعين مثلا ويكون كل من عرضها وعمقها نصف ذراع فلا محالة
قد زال الجسم التعليمي الاول وتشخصه وحدث جسم تعليمي اخر وما يوازي حاصل الضرب كما له وهذا
معنى تبدل الجسم التعليمي خصوصية الذهاب في الجهات بل اعتبر خصوصية القدر المساحي المشترك
بين الخصوصيات حكم بمقارنته مع كل منها فظهر ان النفي والاثبات ليسا يواردين على موضوع
واحد على ان خصوصية القدر المساحي قد يتبدل كما في صورة التخلخل والتكاثف وحاصله

ان

ان الجسم التعليمي ليس هو القدر المساحي الباقي في جميع التبدلات بل هو خصوصيات الذهابات
في الحدود المتبدلة في صور التبدل وانت خبير بان الحكم بعدم تشخص مع تبدل الجسم التعليمي الذي هو
بعينه صورته الجسمية المتعينة بهذه الامتدادات المتعينة الذاهبة في الاقطار الثلثة بالاقدار
المخصوصة في نهاية الاشكال غاية الاتصال بل الحق ما ذكرنا سابقا من ان الجسم التعليمي هو مرتبة من مراتب
الصورة الجسمية اعني ما يعبر عنه بالقدر المساحي لا الابعاد الذاهبة في كل قطر الى حد معين كما ذكره السيد السند
المحقق الداماد والمحقق الخفري قدس سرهما وقد صرح بذلك هذا المحقق ايضا في حاشية له على الطبيعيات
من كتاب الشفاء حيث قال الامتدادات المتعينة بخصوصية الذهابات هي كمية اقطار الجسم لا كمية
نفس الجسم التي هي جسميته التعليمية فلا يلزم من تبدلها تبدل الجسمية التعليمية على ما هو التحقيق انتهى كلامه
الحق من المذهبين المذكورين في الجسم التعليمي هو المذهب الاول لكن الحكم مع ذلك لا يخلو عن
اشكال ظاهرا اذ من المستبعد ان يكون شيء باعتبار جوهرا وباعتبار اخر عرضا كيف ويلزم
دخول شيء واحد تحت مقولتين متباينتين بالذات وجمع من المحققين ارادوا ان يدفعوا هذا الاشكال
ويحلوا ذلك الاعضال وبينوا انه لا استبعاد في كون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبارين
فقال بعضهم لا استبعاد في كون شيء واحد بالذات جوهرا وعرضا باعتبارين فان المعتبرين في الجهتين
كونهما باعتبار نحوين من الوجود وكم بالتشخصات ولا في كون شيء باعتبار الوجود في تحليل العقل عرضا
مع كون العرض قسمان الممكن الوجود في الخارج لان الوجود الخارجي اعم من كون الشيء بعينه موجودا في
الخارج ومن كون ما هو متحد الذات معه موجودا في الخارج ومن هذه الجهة اطلقوا العرض على الوجود
والوحدة والتشخص وامثال ذلك مع كونها من الاعتبارات العقلية وقال المحقق الخفري في

رسالته التي الفها في اثبات الهيولى ان الجوهر معنى عند القدماء وهو ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في محل وعند شيخ الهيولى معنى وهو ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا خفاء في ان
المجموع المركب من الصورة وشبهها العرضية انما يوجد في الهيولى التي هي موضوع لذلك المجموع المركب من
وان كانت بالقياس الى الصورة الجسمية وحدها محلا لا موضوعا انتهى كلامه وقال صدر المحققين
قدس سره هذا الجواب ليس بشيء لان اشكال ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه العرض بل لقد
فيه ان افراد بعض المقولات ليست افرادا لا في افراد مقولة اخرى وههنا يلزم ان يكون ماهية واحدة من
من مقولتين الجوهر والكم فلم يكن واحدا نوعيا له حقيقة بل يكون امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية بل الحق
الحق في الجواب ان معنى الجسم التعليمي الشيء الممتد المتعين الامتداد بحسب جميع الجهات وكذا الذاتية وليس كون
الممتد جوهرا داخلا في هذا المفهوم اصلا كما ليس داخلا في شيء من المشتقات كونها جوهرا او عرضا
من حيث المفهوم وان كانت غير منفكة عن احدى الخصوصيتين في الوجود فهذا الامتداد الذي
هو في الجسم اذا اخذ بمعنى الاتصال يكون مقوما للجسم ومحصلا للهيولى واذا اخذ متقدرا متعينا في
جهاته وقطع النظر عن كونها جزءا للجسم او صورة للهيولى لان كون الشيء جزءا لا مرا خارجا فيه
من مفهوم ذاته وكذا كون الشيء صورة لامر قابل فيصح للعقل ان يعتبره مطلقا عن هذين الامرين
فهذا الممتد من الجهة المذكورة من مقولة الكم بالذات وليس بمعتبر تعين مفهومه دخوله في الجسم
وتقويمه للهيولى ولا مركبا من المعنى الذي هو مقوم للجسم ومن معنى آخر عرضي ليلزم تركبه من جوهر
وعرض نظير ذلك ان الابيض داخل عندهم في مقولة الكيف بالذات كما صرحوا به ولا
يكون في الوجود الا جسما ابيض وليس هو بالمعنى الذي بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة

مما يدخل فيه الجسمية ولا الجوهر لا في المفهوم ولا في الوجود بل مفهومه معرى عن الخصوصيات التي
غير البياض ووجوده ايضا الا وجود ما ينفعل عنه الحاسة البصرية بتفرق نورها سواء كان معه جسم ام
لا وليس كون الشيء مفتقرا في وجوده الا مقارنة باسباب وامور معدات في عالم الحركات
مما لو جعل ان يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز ان يكون في الوجود بياض
مجرد من قابل جسماني لكان بياضا وابيض بذاته كما ان البياض المفتقر في وجوده الى الجسم الكثير
العنصري بياض فابيض بنفسه لا بذلك الجسم فبياضية البياض وابيضيته ليست بسبب الجسمية
من وجود يفتقر الى حامل يحمله لكونه نحوا ضعيفا من الوجود عرضيا فالجسم الذي له البياض قسم من الجنس
مطلق داخل في مقولة الجوهر بلا شك واما اذا اسقطت عنه خصوصية الجسمية واخذ مجردا ماله
البياض فهو قسم من الكون داخل في مقولة الكيف فهكذا ما ليس كميته الجسم التعليمي فان الممتد
القابل للابعاد اذا اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر واذا اخذ مجردا ممتدا متعينا في
الجهات فهو من مقولة الكم هذا كلامه ولا يخفى ان تحقيق الامر في هذا المقام في نهاية الاشكال وغاية
الاعضال ثم ان الجسم التعليمي مع كل تقدير نهايته السطح ونهاية نهايته الخط وسنوضح الشيخ في
المقالة الثالثة امر هذه الثلاثة اعني الجسم التعليمي والسطح والخط واثبت اتصالها وتبين انه
ماذا يراد من اتصالها وماذا يراد من اتصال الجسم الطبيعي وبقي في الزوايا احسابا ولعلنا نعود
الى تحقيقها في الاتي من الكتاب ان شاء الله تعالى فنقول ولا ان من طبائع الاجسام ان نقسم
ولا يكفي في اثبات ذلك المشاهدات فان لقائل ان يقول ان الاجسام المشاهدة ليس
شيء منها هو جسم واحد صرف بل مؤلفة من اجسام فان الاجسام الوحدانية غير محسوسة

وانها لا يمكن ان تنقسم بوجه من الوجوه بل ههنا يريد الشروع في اثبات ان الجسم جزء غير جسم يسمى
بالهيولى الاولى وليس الجسم محض الصورة الاتصالية الامتدادية وينبغي ان يعلم ولا ان لا خلاف
لاحد له ادنى فطنة في ان في الاجسام شيئا يتوارد عليه الصور والهيئات ويقع عليه الاستحالات
والانقلابات وليس احتياج الى اثبات امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعني المادة القابلة
لوجود هذه اللواحق والحوادث وزوالها فان كل احد يعلم بالبديهة او بادنى تامل ان النطفة
يصير جسد بشر او حيوان آخر والبذر يصير شجرا والحجر يصير نارا او رمادا ثم لا شك ان النطفة ليست
باقية كما لها في حالة البشرية مثلا اذ يعلم بديهة ان النطفة لا يكون في حالة واحدة نطفة وبشرا وكذا
الحال في الطين والبذر الذين يصيران حيوانا وشجرا وكذا لا شك ان النطفة لم تنعدم عن حالتها
بالكلية وكذا الطين والبذر ثم حدث منها بشر او حيوان آخر او شجر اذ يعلم ضرورة انه في
هذا لا يكون خلق البشر من النطفة ولا الحيوان والشجر من البذر والطين اذ هي بطلت بالكلية وهذه
اشياء اخر حدثت جديدة بجميع اجزائها بل يعلم بالوجدان ان الجوهر الذي كانت فيه الصورة النطفية
او الطينية والبذرية بطلت عنه هذه الصور وحصلت فيه تلك الصورة فاذا كان الامر كذلك
فلا شك في ان الاجسام شيئا واصلا متواردا عليه هذه الصور والهيئات فقد ظهر انه لا خلاف
لاحد في وجود الهيولى من حيث المفهوم ولكنه وقع الاختلاف فيما يصدق عليه هذا المفهوم فالزمرة
من الحكماء ومن معهم من المتأخرين ذهبوا الى انه نفس الجسم الذي هو امر واحد لا تركيب فيه بوجه
من الوجوه فمن حيث جوهريته يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير يسمى
الهيولى وذهب الاول ومن تابعه كالشيخ واتباعه الى انه جوهر بسيط متقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورة

ويحصل منهما جوهر وحداني محل قابل للمقادير والصور والاعراض اللاحقة والجسم مركب في حقيقته
من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلاثة وعند المتكلمين وبعض الحكماء هو شيء آخر على اختلاف مذاهبهم
على ما فصلناه في الطبيعيات من هذا الكتاب ثم ان الذاهبين الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
يعرفون الهيولى تارة بانها جوهر قابل للصور وتارة بانها جوهر قابل الصور الجسمية وتارة بانها
الجوهر القابل للصور التي يصح عليها باعتبارها ان يقع الاشارة الحسية وزيف صدر المحققين
قدس سره الاول بانه يصدق على النفس وهي ايضا جوهر قابل للصور وعلى الاجسام التي
قابلة لصور اخرى والثاني بان من الصور المادية ما ليست بجسمية كصور الافلاك والثالث
بانه يصدق ايضا على الاجسام القابلة للصور الكمالية والثلاثة بوجه عام وهو ان اسم الصورة
بحسب بعض الاصطلاحات يعم الاعراض والهيئات فلا يبقى فرق بين المادة والموضوع ثم قال
والحق ان يقال في تعريف الهيولى انها الجوهر المستعد بذاته لانه صورة ومعنى جسمانية والاستعداد
الذي بمنزلة الفصل لها ليس المراد به الاضافة الى ما بعده من حيث هو ما وانما يصح كون القوة ولا
استعداد عنوانا لفصل الهيولى لانها جوهر مبهمة الذات ضعيفة الوجود غير مستقلة التحقق وهي
كالمعنى الجنسي بعض حقيقته شيء لا حقيقة لها بذاته وانما تمامها في الوجود بالصورة كما ان تمام الجنس
بحسب المعنى والهيئة النوعية بالفصل والهيولى بعض موجود وكان الجنس بعض ماهية لكن الجنس
يبطل ببطلان الفصل والمادة ليست كذا لا يبطل ببطلان الصورة بل يبقى شخصها متحدة بانه صورة
طرأت فالشجرة اذا قطعت يزول جنسها وهو الجسم بالمعنى الذي يكون جنسا يزوال الفصل
وهو النامي ولكن لا يزول جسمها بالمعنى الذي هو به مادة يزوال صورتها النباتية التي هي مطلق

تفصيل التامی علی المادة الواحدة بالشخص من شانها ان تتصور بصور كثيرة مع بقائها بعينها الضعف وجوده
بخلاف الجنس الواحد بالشخص فی الوجود ولا يمكن ان يتوارد عليه فصول مختلفة وهو بعينه الا الجنس الذی
بازاء الهيولی الاولی ولا استحالة فی بقائه بعينه لبعض وجوده فيكفيه بحصل الوجود وانی صدران حقيقة الهيولی
جوهر بالقوة مندرج فيه المعنی والحاجة الی التمام ليست فيها جهة الفعلية والكمال الا فعلية القوة وكمال
المعنی وبهاء مما زمن العدم الجوهری كعدم زيد فالهيولی جوهر بهذه الصفة واذا تقرر هذا فنقول لما كان
معنی اثبات الهيولی ان الجسم متصل واحد وقابل لان ينقسم ولا يكفي فی ذلك الجسم فان لم يثبت ان بعض الاجسام
وتبعه قد ذهبوا الی ان هذه الاجسام التی يحكم الحس باتصالها وانها قابلة للانقسام والانفصال
ليست متصلة فی ذاتها بل هی ذوات مفاصل كثيرة وكل منها مؤلف من اجسام صغار صلبة
غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل قابلة للقسمة الوهمية فقط وان هذه الانفصالات المحسوسة
التی يطرأ علی هذه الاجسام ليست بانفصالات حقيقية بل هی افتراق بين الاجسام التی تركبت
منها هذه الاجسام المحسوسة المتصلة تقع علی المفاصل التی بينها وقد اختلفوا فيما بينهم فی هذه
الاجسام الصغار التی قد ذهبوا الی انها مبادی الاجسام فمنهم من ذهب الی انها متفقة
النوع والحقيقة واختلفوا ايضا فی اشكالها فذهب اكثرهم الی انها كرات والتزموا القول
بالخلاء ومنهم من قال انها مكعبات وآخر بانها مثلثات وآخر بكونها مربعات وذهب
آخرون الی انها علی خمسة انواع من الاشكال فللنار اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء
ثمانی قواعد مثلثات وللماء عشرين قاعدة مثلثات وللفلك اثنی عشر قاعدة
مخمسات وما لم يبطل هذا المذهب لم يمكن اثبات الهيولی فان مبناه اثباتها كما ذكر علی ان الجسم

متصل

متصل واحد لم يكن وقابل لان ينقسم وبعض موجب ولان يبطل هذا القول حتی يمكن الشروع فی اثبات
الهيولی فلذلك تصدی الشيخ قبل الشروع فی اقامة البرهان علی مطلوبه بالاشارة الی هذا المذهب
وابطاله ثم بعد ذلك شرع فی اقامة البرهان علی ما هو بصدده ان شاء الله وقد تكلم
علی ابطال هذا بالنهايات الطبيعية وخصوصا علی اسهل المذاهب نقضا وهو مذهب من خالف
بينها بالاشكال فقد عرفت ان من الذاهبين الی ان هذه الاجسام المحسوسة مركبة من اجسام صغار صلبة
غير قابلة للقسمة الانفكاكية من ذهب الی انها مختلفة الاشكال وهذا اسهل المذاهب المذكورة
نقضا لا لما ذكره صدر المحققين من انه يلزم علی هذا وجود الخلاء فی الفرج التی فی موضع ملاقات
بعضها مع بعض لان هذا فاسد اما اولا فلانهم يلتزمون الخلاء فلزوم وجود الخلاء لا يضرهم اصلا
ولا ينقض به مذهبهم واما ثانيا فلانه لو جعل وجه سهولة النقض ما ذكره قدس سره لا يكون سهولة النقض
مختصا بمذهبهم فانه بهذا يمكن نقض مذهب من يقول بانها متفقة الاشكال وشكل كل واحد منها
كرة كما لا يخفی بل لان اقامة البرهان علی ابطال هذا المذهب اسهل من اقامته علی ابطال من يقول
باتفاقها فی الشكل كما ستقف عليه وقد قيل علی هذا الكلام ان ظاهره ان مراده انا تكلمنا فی
الطبيعيات علی ابطال هذا المذهب ای كون مبادی الاجسام اجزاء صغارا صلبة لا تقبل
الانفكاك مطلقا سواء كانت متخالفة الاشكال او لا وخصوصا الشق الاول الذی هو اسهل
نقضا فانا تكلمنا فيه علی وجه ابلغ لكن يحتمل امران احدهما انه ما تكلم فی الطبيعيات علی الشق
الثانی وكلامه مخصوص بالشق الاول وثانيهما انه لا يلائم ح قوله فان قال قائل ان طبايعها اذ لو
تكلم سابقا علی ابطال هذا المذهب بالكلية فلا محل لهذا القول حتی يجب ان يبطله بما يقوله ويمكن

ان يقال ان الشيخ وان لم يتكلم صريحا فی الشق الثانی لكن ما ذكره فی الشق الاول يكفی فی ابطال الشق
الثانی ايضا كما يظهر من المراجعة اليه فلذا قال انه تكلم فی ابطال هذا الرأی مطلقا ولما لم يبطله صريحا قال انه
ان قال قائل كذا فنقول فی جوابه كذا وهو كما تری ثم وجه كون ما ذكره اسهل المذاهب نقضا وكذا
باعتبار انه يمكن اقامة دليل خفيف المؤنة علی ابطاله علی ما ذكره فی الطبيعيات من ان هذه الاشكال
المختلفة ان كانت لطبيعتها وطبيعتها واحدة فيلزم الاختلاف فی مقتضی طبيعة واحدة وهو
محال وان لم يكن لطبيعتها بل عرض لها من خارج فطباعها مستعدة لان يقبل التقطيع والتشكيل
فطبايعها بحيث تقبل القسمة والانفصال وانت خبير بان فی هذا الدليل لان قبول طبيعتها التشكيل
لا يقتضی قبول القسمة والانفصال اذ لعل هذه الطبيعة تقبل الاشكال فی اصل الفطرة لكنه بعد وجودها
وعروض شكل لها لعلها لا يمكن انفصالها ثم لو تم هذا الدليل لا يمكن اجراؤه فی صورة تشابه
الاشكال ايضا ولا يمكن اجراء ما ذكره فی الشق الثانی فی الشق الاول ايضا اذ نقول ان
ان هذه الاجزاء اذا كان لها شكل سواء كان من ذاتها او من غيرها وسواء كانت الاشكال
متخالفة او متشابهة كلها فيكون طباعها قابلة للتشكل فی نفسها لا غير فيمكن ان يبقی هذا فی صورة التخالف
ايضا بان يقال لعلها تقبل الشكل الا بهذه الاشكال المخصوصة لا غير والجواب الحق كلامه
ونحن نقول اما ان الشيخ لم يتكلم فی طبيعيات هذا الكتاب علی ابطال مذهب من يقول بان هذه الاجسام
غير متخالفة الاشكال فهو كذلك بل انما ابطل مذهب من يقول بانها متخالفة الاشكال بانقض حاصله
هذا الفاضل ولعل مراده بقوله قد تكلمنا انه تكلم فی كتاب من كتبه علی الا ابطال مذهب القائلين
بالاجرام وبالغ فی الابطال خصوصا مذهب من يری انها متخالفة الاشكال وانا ما اورده

علی البرهان المنقول من الطبيعيات ففيه نظر لان المفروض ان هذه الاجزاء متحدة الحقيقة مختلفة الاشكال
فقبول كل واحدة منها شكلا خاصا لا يمكن ان يكون باعتبار اصل الحقيقة والا لزم اتحادها فی الشكل
ايضا فبقی ان يكون ذلك القبول باعتبار امر خارج فطبيعة هذه الاجزاء فی ذاتها ليست بآبية
عن قبول الاشكال المختلفة المتحدة فليست بآبية عن قبول القطع وهو المطلوب وفی قوله
ثم لو تم هذه الدليل الخ ايضا نظر فانه لا يمكن اجراء هذا الدليل فی صورة تشابه الاشكال اذ مع اتفاقها
فی الاشكال يقال ان هذه الاجسام فی اصل الفطرة بحسب اصل طبيعتها لا تقتضی الا هذا
الخاص من الشكل وجميع افراد هذه الحقيقة اعنی الاجسام الصغار الصلبة متشكلة بشكل واحد فلا يلزم
محذور اصلا ثم لا يخفی ما فی قوله وايضا يمكن اجراء ما ذكره الخ اذ فی صورة التخالف لا يمكن ان يقال
ان هذه الاجسام المتفقة فی الحقيقة لا تقبل الا هذه الاشكال المخصوصة اذ يلزم الاختلاف
فی مقتضی طبيعة واحدة وهذا محال ولا يلزم هذا فی صورة تشابه الاشكال فيمكن ان يقال انها لعلها
تقبل هذا النحو الخاص من الشكل لا غير واما ما قاله الفاضل الخراسانی رحمه الله فی بيان مراد الشيخ
من قوله وقد تكلمنا ان مراده انا تكلمنا علی هذا المذهب فی الطبيعيات وكان نحو تكلمنا مخصوصا
بالكلام علی اسهل المذاهب نقضا ففساده ظاهر وكيف يفهم من قوله وخصوصا هذا المعنی
الخاص الذی فهمه هذا الفاضل فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها مختلفة لكن لم يجب
ان يبطل مذهبه ورايه بما اقول فنقول ان جعل اصغر الاجسام لا قسمة فيه لا بالقوة ولا بالفعل
حتی انه كالنقطة جملة فان ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة فی امتناع التأليف للجسم المحسوس
عنه وان لم يكن كذلك بل كان فی ذاته بحيث يمكن ان يفرض قسم منه من قسم لكنه ليس بطبيعته

المفرق بين القسمين الذين يكن فرضهما فيه توهما فنقول لا يخ اما ان يكون حال ما بين القسم والقسم الذي يخالفه لحال ما بين الجزء والجزء في ان الجزئين لا يلتحمان وان القسمين لا يفترقان امر طبيعة الشيء وجوهره او سبب من خارج عن الطبيعة والجوهر فان كان سببا خارجا عن الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سببا متقوما به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة للمادة والمحل للعرض او سببا لا تتقوم به فان كان سببا لا يتقوم به فجائز من حيث الجوهر ان يكون بينهما التيام عن افتراق ومن التيام فيكون هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام واما الانقسام بسبب هذا القدر كاف فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب متقوما به كل واحد من الاجزاء اما بقوامه واخلاء في طبيعته او بقوامه في وجوده بالفعل غير داخل في مهيته ويختلف فيه ويفرض اول ذلك ان هذه الاجسام مختلفة الجواهر وهولاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة الجسمية التي لها لا يكون مستحيلا عليها قبول الانقسام واما مستحيل عليها ذلك من حيث صورة نوعها وحينئذ لا يمنع ذلك في تجوز ان يقارن الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم فيما نوعا لا يقبل القسمة ولا الاتصال بغيره وهذا قولنا في الفلك والذي يحتاج اليه ههنا هو ان يكون طبيعة الجسمية لا يمنع ذلك بما هي طبيعة الجسمية تحرير كلامه ان هذه الاجسام الصغار التي هي مبادي للاجسام المحسوسة اما ان يكون بحيث لا يقبل القسمة الانفكاكية اصلا لا وهما ولا فكا او لا يكون كذلك بل يكون قابلة للقسمة الوهمية وان لم يكن قابلة للقسمة الانفكاكية فعلى الاول يلزم ان لا يكون مبادي للاجسام المحسوسة اذ هذه الاجسام يكون حكمها حكم النقطة في عدم قبول القسمة اصلا فكما لا يحصل من تاليف النقاط بعضها مع بعض وان كانت غير متناهية جسم محسوس فلذلك لا يمكن ان يحصل جسم محسوس من هذه الاجسام الصغار اذ حكمها

حكم النقطة وعلى الثاني نقول على تقدير كونها قابلة للقسمة الوهمية نقول لا يخ اما ان يكون مخالفة حال الجزئين الوهميين المفروضين في كل واحد من هذه الاجسام في انهما لا يفترقان لحال الجزئين المنفصلين في انهما لا يتصلان ولا يلتحمان امرا مقتضيه طبيعة هذه الاجسام وجوهرها او لا يقتضي تلك المخالفة طبيعة هذه الاجسام بل كل واحد منها بل المخالفة عن عدم قبول الافتراق وعدم قبول الالتحام بالنسبة الى الجزئين المتصلين والجزئين المنفصلين بسبب خارج عن اصل الطبيعة المشتركة فعلى الاول يلزم ان يكون كل واحدة من تينك الحالتين ثابتة لكل واحد من الجزئين المتصلين والجزئين المنفصلين والمفروض انهما مشتركة في الطبيعة والجوهر والا يلزم تخلف المقتضى عن المقتضي مع ان المفروض ان الجزئين المتصلين لا يقبلان الافتراق والجزئين المنفصلين لا يقبلان الالتحام واذا تحقق هذا لزم ان يكون الطبيعة الواحدة مقتضية لامرين متنافيين وهو محال فاما ما جعله صدر المحققين قدس سره محذورا بهذا الشق من انه يلزم على هذا عدم تعدد الاجسام وكون الجسم كلها منحصرة في واحد بلا كثرة وانفصال وهو ظاهر البطلان ففيه تامل اذ هو بحسب الظاهر لا يمكن ان يكون محذورا لكون الافتراق والانفصال مقتضى لاصل طبيعة هذه الاجسام وجوهرها وانما هو محذور لو كان الاتصال والالتحام مقتضى لاصل طبيعتها وجوهرها بل محذور اقتضاء الانفصال هو لزوم ان لا يكون الطبيعة فردا ولو حدث لها فرد لكان متصلا واحدا وهي تقتضي الانفصال والكثرة وبالجملة جعل ما ذكره محذورا لكلا الاقتضائين محل تامل فتدبر ومثل ما ذكرنا يلزم على تقدير ان يكون المقتضي لعدم الافتراق في المتصلين ولعدم الالتحام في المنفصلين جزء هذه الطبيعة الجسمية المشتركة بين هذه الاجسام ولاجل ذلك لم يتعرض الشيخ لذكر هذا الاحتمال وذكر احتمال ان يكون السبب هو اصل الطبيعة بما هي ولم يتعرض للمحذور

اللازم لظهوره وعلى الثاني نقول هذا السبب الخارج عن اصل الطبيعة بهذه الاجسام وجوهرها اعني الطبيعة المشتركة الذي اقتضى في الجزئين المتصلين عدم الافتراق والانفصال وفي الجزئين المنفصلين عدم الالتحام والاتصال اما ان يكون مما يتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل اي به الطبيعة نوعا بالفعل او لا يتقوم به الطبيعة والجوهر بحسب الوجود وعلى التقديرين يكون هذه الاجسام باعتبار نفسها قابلة للانقسام وانما المانع امر خارج عن اصل الحقيقة المشتركة وهذا القدر كاف فيما نحن بسبيله من اثبات الهيولى اذ هذه الاجسام اما متصلة في نفسها او مشتملة على ما هو متصل واحد في نفسه ولا يلزم اشتمال الجسم الواحد بالفعل على اجزاء غير متناهية ولزوم وجود الكثير بدون الواحد والمعروض ان الاجسام من حيث اصل طبيعتها وجوهرها قابلة للانقسام فلو كان هذا الجسم المتصل المفروض القابل للانقسام محض الجوهر المتصل وغير مشتمل على شيء آخر لزم انعدامه بالمرة بعد ورود القسمة عليه وهذا باطل بالبديهة اذ نعلم بالضرورة انا اذا قسمنا ماء الجرة مثلا الى مائين لم يكن ذلك الكوز بحكم العقل ان هذين المائين هما ماء الجرة وليس منها ما البحر او الحوض فلو انعدم ماء الجرة بعد القسمة بالمرة وحدث هذان الماءان اعني ماء هذا الكوز وماء ذلك الكوز لزم كتم العدم لزم ان لا يمكن نسبة هذين المائين الى ماء الجرة بانهما منه كما لا يمكن ان ينسبا الى ماء البحر بانهما منه والعقل يحكم بخلاف ذلك فليس ذلك الا لان ماء الجرة لم ينعدم بالمرة بعد ورود القسمة عليه فيكون ماء الجرة مشتملا على امر آخر غير الصورة الاتصالية وهو المطلوب فعلى ما ذكرنا لا يرد ما قيل انه لم يدري ان هذه الصورة التي تقبل الانفصال اذا كان يطرء عليها الانفصال لا ينعدم بل لم لا يجوز ان لا ينعدم لو طرء عليها الانفصال في الخارج لم يوجد اصلا وما ثبت بدوام بقاء شيء في الاجسام بعد الانفصال

الانفصال هو اصل ان الانفصال ليس هذا ليس انفصالا حقيقيا بل افتراقا بل نقول اذا لم يتنع الانفصال بسبب من خارج بل كان ممكنا في الواقع لا يمكن مثل هذا القول لان بعد المحل اذا طرء الانفصال على المتصل الحقيقي فلا يبقى شيء وما ثبت بدوام بقاء شيء في الانفصالات هو باعتبار ان ما ثبت ليس انفصالا حقيقيا هذا كلامه واما قول هذا القائل ثم على تقدير ان الجسم لا ينعدم بالمرة بسبب طريان الانفصال فاي حاجة الى التطويل الذي ارتكبه الشيخ في ابطال هذا المذهب لاثبات الهيولى بل يكفي ان يقال ان الصورة الجسمية لا يبقى بعد الانفصال بديهة والجسم الموجود الخارجي سواء كان جرما صغيرا او غير صغير شيء منه الانفصال سواء كان الانفصال ممكنا او لا فلا يكون الجسم مجرد الصورة الجسمية ويكفي مؤنة اثبات امكان الانفكاك لطبيعة الصورة الجسمية بهذا البيان الذي هو اهون من بيت العنكبوت فمردود بان اثبات الهيولى موقوف على اثبات امكان الانفكاك لطبيعة الصورة الجسمية اذ على تقدير ان لا يكون قابلة للقسمة الفكية لا يمكن اثبات الهيولى اذ لقائل ان يقول ان الانفصال الذي يقع على الجسم المحسوس انما هو افتراق بين اجزائه واجزائه اعني الاجسام البسيطة لا يقبل الانفصال فلا يلزم محذور اصلا فما لم يثبت امكان الانفكاك لطبيعة الجسمية بما هي طبيعة جسمية لا يمكن اثبات الهيولى بهذا ولما بقي من احتمال احتمالان آخران احدهما ان يكون السبب المقتضي لعدم افتراق المتصلين جزء المهية وذلك ظاهر وثانيهما ان يكون ذلك السبب المقتضي لعدم الافتراق خارجا عن مهية المتصلين مقوما للوجود كالتشخص بالقياس الى افراد النوع وكذلك السبب المقتضي لعدم الالتحام في المنفصلين تعرض لا بطالهما فقال وبعرض اول ذلك اي اول الشقين ان يكون هذه الاجزاء مختلفة الجواهر وهولاء

لا يقولون بذلك ذ هم قائلون بكونها متحدة الحقيقة وتعرض ثانيا باعتبار الاحتمال الثاني
ان يكون طبيعة هذه الاجزاء من حيث هي هي قابلة للانقسام واما يستحيل عليها الافتراق والانقسام
بسبب صورة نوعية ولا مضايقة لنا في هذا بل هو قولنا في الفلك وانما الذي يهمنا الان
هو ان طبيعة الجسمية بما هي طبيعة جسمية لا تابى عن قبول الانفصال والانقسام وح يجوز ان يكون المراد
من كان قوله فان كان سببا لا مقوما هو ان السبب اذا لم يكن مقوما للوجود وهذا اظهر بحسب العبارة
لكن لما كان في تقدير كون السبب مقوما للوجود لكون هذه الاجسام من حيث الجسمية غير متباينة
عن قبول الانفصال والالتحام لا بد ان يقدر بعد قوله باعتبار نفسها قولنا وتوعيتها
كما قرره صدر المحققين قدس سره حتى يخص الكلام بابطال كون السبب غير مقوم للوجود ثم ان
قوله واما ان كان ذلك السبب في هذا التقدير رجوع الى ابطال ان يكون السبب الخارج مقوما
بحسب الوجود والمقوم لوجود الجسمية اما جزء للنوع بحسب الماهية او خارج عنه مقوم لوجوده
وبيانه انه في هذا التقدير يلزم اولا تخالف هذه الاجسام بحسب الحقيقة وثانيا انه لا يكون متباينة
عن قبول الانقسام بحسب اصل الجسمية المشتركة وان كانت بحسب الجسمية النوعية غير قابلة
لها ولا يخفى ان ما ذكره السبب بقوله وتعرض اول ذلك كما لا يخفى والمقام موضع تامل وقال صدر
المحققين قدس سره بقي احتمال آخر في المقام لم يتعرض له الشيخ وهو ان يكون اقتضاء الجزئين
الوهميين لعدم الافتراق بسبب اصل طبيعتهما الى صفة بها بسيطة لا بسبب امر آخر مقوم او غير
مقوم وكذا اقتضاء الجزئين المنفصلين لعدم الالتحام بسبب اصل طبيعتهما لا بسبب امر آخر
ويكون الجسمية عرضا عاما لهذه الجزاء فهذا الاحتمال وان كان ينافي ظاهر ما بين الشيخ نقض

والابطال عليه وكان المقام لكونه برهانيا يقتضي ابطاله وان لم يتعرض له احد الا ان الشيخ لما ابطل
الشق الاخير بوجهين جدليا وبرهانيا وكان ان الوجهين جاريا فيه اكتفى بهما في ابطاله ولم يفصله اقول
فيه نظر فان الاحتمال الذي ذكره صدر المحققين قدس سره مرجعه الى كون تلك الاجزاء متخالفة
الحقيقة بتمام الذات ويكون الجسمية عرضا عاما لها ويكون الحقيقة الى صفة لكل واحد فيهما مقتضية
لعدم قبول الانفصال ولعدم قبول الالتحام والاتصال وما ذكره الشيخ مبناه في كون الجسمية
ذاتيا لها وانه على تقدير ان يكون السبب المقتضي لعدم الالتحام ولعدم الافتراق ذاتيا لهذه الاجسام
لا يكون هذه الاجسام باعتبار الجسمية المشتركة متباينة عن قبول الافتراق عن الالتحام وقبول الالتحام
عن افتراق واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن اجراء هذا الوجه في ابطال الاحتمال المذكور بل غاية
ما يمكن ان يقال ان الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ لما كان يجري في ابطال هذا الاحتمال
بان يقال في هذا الاحتمال يكون هذه الاجزاء متخالفة الحقيقة وهو لا يقولون اكتفى به فلا حاجة لما
التعرض له بعد ذلك لكن في هذا الصدر الكلام جدلي مبني على تسليم الخصم والمقام مقام البرهان
هذا في الاحتمال الثاني في التوجيه كما ذكره صدر المحققين واما على ما ذكرناه فنقول هذه الكلام
القابل لان الشيخ لما ابطل الشق الاخير الح لا يصح على ظاهره فتامل من الحق في ابطاله ما ذكره صدر
المحققين نفسه حيث قال كان الشيخ لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك
بين الاجسام كلها ولا يعقل جسم الا ويتصور كونه جوهرا ذاتيا لا لا ابعاد ثم لو فرض ذلك فلا شبهة
في ان الجسمية معنى واحد مشترك بين الاجسام المجردة الاسم فهي سواء كانت ذاتية او
عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم يكن قابلا للانقسام وكانت في ذاتها

ممتنعة عن قبول القسمة لكان نوعا منحصرا في واحد ونوعها متكثر هف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام
واذا انقسمت كان موضوعها منقسما لا محالة فالبرهان يتوقف على كون الجسمية طبيعة نوعية
متحصلة ليست كاجناس البسائط الخارجية كاللون الذي لا يحصل له خارجا الا في ضمن السواد والبياض
وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية هذا وقيل لا يتوقف البرهان على كون الجسمية طبيعة نوعية
بل في تقدير كونها طبيعة جنسية ايضا يتم البرهان وفيه نظر لان الجسمية على تقدير كونها طبيعة جنسية يمكن
ان يكون مقتضية لامرين مختلفين كاقتضاء عدم قبول الافتراق عن التحام في ضمن الجزئين المتصلين واقتضاء
عدم قبول الالتحام عن افتراق في ضمن الجزئين المنفصلين فعلى هذا التقدير كيف يمكن اتمام البرهان
المذكور وبالجملة اتمام البرهان في تقدير المذكور خفي علينا فنعم هذا القائل منتظر بره على هذا التقدير علينا
والسر في ذلك ان الطبيعة الجنسية لكونها طبيعة مبهمة غير متحصلة بنفسها لا اقتضاء لها الا بمقتضى الطبائع
النوعية التي تحتها وما يقال من ان هذا محال لا محصل له غير مسموع لجواز الاجتماع بل لا بد من بيان فساد ثم
ما اورد على هذا الدليل الذي قرره الشيخ شبهة صعبة الانحلال موسومة بشبهة العظري والطاري تقريرها على
ما اورده صدر المحققين قدس سره ان مبنى هذا البرهان على استعمال لفظ مشترك بين معنيين في
موضعين في معنى واحد فيكون مغالطة لا برهانا وذلك ان ما يقبله هذه الاجسام التي هي مقر طبيعية ليس
الانفصال لا خلقيا والاتصال لا فطريا فالقبول هنا بمعنى مطلق الموضوعية في هذه الامور ولا يمكن ان يقال
عليه باستعداد طريان الانفصال والاتصال فان مقتضى كون كل ما صح لفرد ما من افراد الطبيعة
النوعية لسائر الافراد بحسب نفس الهيئة ليس الا امكان الاتصال الفطري لها بدلا من الانفصال
والانفصال الفطري لها بدلا من الاتصال امكانا ذاتيا في ابتداء الخلقة لا امكانا استعداديا

طريان الانفصال والاتصال في الخارج ومناط قيام البرهان على اثبات الهيولى هذا دون ذلك
وقال في توضيحه ان مآل القسمة الانفكاكية الى زوال جوهر ممتد وحدوث جوهرين ممتدين وهذا هو المحوج
الى الهيولى اولا ومجرد امكان القسمة امكانا ذاتيا لا يستلزم ان يكون له قابل غير نفس الاتصال
اي ما هو متصل بذاته وذلك لان مجرد كون الشيء متصلا بنفسه دون حدوث هذا المعنى فيه لا يستوجب
ان يكون لوجوده حامل سوى ذاته كما ان امكان العدم وكذلك حصول الوجود في المجردات لا يقتضي
ان يكون لها قوابل سوى ذاتها المجردة بل المحوج الى القابل استعداد العدم او الوجود ولفظ
الامكان مشترك بين هذين المعنيين فان امكان الشيء بمعنى الاستعداد له لا يجتمع مع حصوله فله
قابل آخر غير ذاته بخلاف امكان الشيء بالمعنى الآخر فانه لا يابى الاجتماع معه والاجتماع اصلا
فلا يحتاج الى قابل لذلك الشيء غير ذاته وقد اجاب عنها سيد المحققين قدس سره بان
القسمة المقدارية هو تحويل وجود واحد الى وجودين لكون الوحدة الاتصالية وحدة للوحدة
الشخصية وكان طبيعة الشيء الواحد تابى في الفطرة الذاتية عن تواردهما الوحدة والتعدد
المقداريين مع بقاء الوجود الشخصي كان بالبديهة فكذلك يابى في الفطرة الاولى عن ان يتردد
بين ان يقبل الوجود الواحد والموجود المتعدد فان البديهة لا تفرق في استحالة تواردهما الوجودين
على الشيء الواحد بين التوارد الابتدائي والتوارد الطاري فلو لم يحكم بذلك الحكم فان لا يجوز ذلك
بالبديهة وقال سيد المحققين قدس سره ان هذه الشبهة مندفعة باعمال القاعدة التي ذكرها
الشيخ في الاشارات وحاصلها ان كل طبيعة لها نوعية افراد متعددة فليس منشأ خلافها
التشخص ووحدتها وتعددها نفس تلك الطبيعة او لازما من لوازمها والا لما تعدد بل العلم

عرض مفارق وكل عرض كذلك يجوز مفارقته مع بقاء موضوعه فيجوز طريان الوحدة والكثرة على ذات الموضوع بان يصير الواحد منها متعددا او المتعدد واحدا النظر الى نفس تلك الطبيعة المتفقة في الاجسام الفلكية وغيرها مما هي اجسام لاتفاقها في الجسمية وهي طبيعة نوعية لا تابى الوحدة والكثرة والانقسام الا لمانع خارج صورة كان او عرضا فلنعد عليه ما ذكره الشيخ ليس مفاده الا ان الطبيعة في الصورة المفروضة تكثرها بسبب امر ليس لازم لها مثلا تكثر الصورة بسبب المواد وكل مادة ليست لازمة لطبيعة الصورة ولذا الحصص في هذه المادة وهذه والحصص بسبب حصولها في كل مادة تخصها فيصير منكثرا الافراد

ولا تنقض ما ذكره ان فرد الطبيعة اذا وجد كان يمكن ان يصير فردين وهو ظاهر بل لا معنى له اصلا وكيف يمكن ان يقال ان فردا بعينه يصير فردين بل يقول ان على تقدير معقوليته لا ينفع في المقام اذ غاية ما يلزم منه جواز ان يصير فرد فردين وهو غير الانقسام اذ في الانقسام لم يصر فرد فردين بمعنى ان يصير هذا الفرد وذاك الفرد بل تفصل الى هذا والى هذا وهذا ليس مما لزم مما سلمنا لا والحق نقول لو صح ان طبيعة واحدة اذا اكثرت جاز ان يطرأ الوحدة والكثرة على فرد منه مع بقائه بعينه فهذا مما يصرح في اثبات الهيولى وينفعنا في نفيه اذ الصورة الجسمية طبيعة واحدة منكثرة الافراد فيصح ان يصير فرد منها فردين ويطرأ عليها الوحدة والكثرة مع بقائه في الحالين بل انهم يقولون ان الصورة الجسمية الواحدة اذا طرأ عليه الكثرة لا يبقى بعينها ولو قيل ببقائها بعينها فينهدم بنيان اثبات الهيولى بهذا كلامه وفيه نظر اما اولا فلان مراده ان ما ذكره الشيخ يمكن اجزاؤها في ابطال هذا المذهب بان يقال الطبيعة الجسمية طبيعة منكثرة الافراد فيجب ان يكون منشأ اختلاف الشخص ووحدتها وتعددها امرا مفارقا ولما كانت هذه الطبيعة امرا ممتدا في حد نفسها وشاملا

في افرادها فوحدتها وتكثرها انما يكون بالاتصال والانفصال ويكون جزئها سارية وبالكلها في محل لفقيه ولما كان كان منشأ هذا الاختلاف بالوحدة والتعدد عرضا خارجا من الطبيعة يمكن الزوال فهذه الطبيعة نظرا الى ذاتها يجوز عليها طريان الوحدة والكثرة بان يصير الواحد منها متعددا والمتعدد واحدا الا ان يمنع مانع خارج وذلك كاف فيما نحن بصدده ولا يرد على هذا شيء واما ثانيا فلانا نقول ان انقسام المركب من اشياء مختلفة الحقائق هو انفصال المركب الى تلك الاشياء وبعد ذلك شيء كما في انقسام الجسم المركب من الاجزاء الغير المتجزية وربما يسمى ذلك تعريفا وتفصيلا وليس معناه ذلك مطلقا بل الانقسام قد يكون بصيرورة فرد فردين كما في انقسام المتصل الواحد في نفسه ولما كان كل واحد من الاجسام الذي بمعنى الطبيعية متصلا واحدا على مذهبهم وثبت مما ذكر بالقاعدة المذكورة ان كل واحد منها من حيث اصل الطبيعة قابل لان يصير متعددا وكل واحد منها فردين من هذه الطبيعة واذا انقسم فكل واحد من قسميه ايضا فرد من هذه الطبيعة لما ذكرنا من انها سارية في افرادها فيكون جزئها سارية وبالكلها في اصل الحقيقة فلا محالة يلزم من قبوله الانقسام صيرورة فرد فردين وهذا انما نشأ من خصوص هذه الطبيعة باعتبار كونها ممتدة في نفسها فامتناع ان يصير فرد من الطبيعة الانسانية فردين غير مناف لهذا اصلا وليس حكمها حكم هذه واما ثالثا فلان ما ذكره من انه على هذا التقدير ينهدم بنيان اثبات الهيولى فاسد فانهم يقولون ان الصورة الجسمية الواحدة الشخصية لا يبقى بعينها بعد ورود الانفصال فلابد في الجسم الشخصي من شيء باق والا لزم الانعدام بالمرة ولا نقول بعدم بقاء اصل الطبيعة وبالقول ببقائها لا ينهدم بنيان اثبات الهيولى وليس فليس وقد اعترض ايضا على الجواب المذكور الذي نقل

الجرجاني بان اللازم من القاعدة ان منشأ تعدد الافراد المندرجة تحت نوع واحد لا يكون الا امرا مفارقا ولا يلزم من ذلك جواز زوال الاعراض المشخصة مع بقاء الشخص من الظاهر ان هذا مخالف للمشهور ثم لو سلم ذلك لا يلزم منه جواز زوال الاعراض المفارقة المفروضة مع بقاء الشخص اي كون فرض حتى يلزم جواز الانقسام الطاري والجواب ان عدم زوال الاعراض عن الشخص لا يضر اذ المقصود ان هذه الاعراض مفارقة غير لازمة بالقياس الى اصل الحقيقة النوعية وذلك ظاهر فاذا كانت هذه الاعراض عارضة بالقياس الى اصل هذه الحقيقة فيجوز طريان الوجوه والكثرة على ذات الموضوع نظرا الى اصل الحقيقة وان لم يجز بالقياس الى خصوص شخصيته وهذا كاف فيما نحن فيه ثم ان هذا الفاضل اجاب عن اصل الشبهة بانه لا فرق بين الانفصال الطاري في الزمان اللاحق لهذا الزمان وهو الانفصال الطاري وبين الانفصال الطاري الا بكون الانفصال مسبوقا بالاتصال وهذا وصف اعتباري ذهني غير مؤثر في الحكم الخارجي فجواز احد الانفصالين بالنسبة الى الطبيعة النوعية يستلزم جواز الآخر فان كان هناك منع يرجع الى القابل وهو الاتصال السابق وفيه نظر لان الفرق بين الانفصالين ليس مجرد ان احدهما مسبوق بالاتصال بل فرق مؤثر في الحكم الخارجي وهو ان احد الانفصالين يوجب وجود المادة وهو الانفصال الطاري لكونه حادثا والآخر لا يوجب ذلك وهو الانفصال الفطري فيقال ان يمنع استلزام جواز احدهما اعني الفطري جواز الآخر اعني الطاري واورد جوابا آخر وهو انا اذا فرضنا الانفصال الفطري بين القسمين المتحيزين في الوهم كان هناك مادة البتة ثم اذا فرضنا وقوع الانفصال الفطري بين القسمين المتحيزين في الوهم كان هناك فانا نجد انه لا فرق بين القسمين في حال الانفصال الطاري وبينهما في حال الانفصال الفطري

الفطری

اللازم

الا بكون وجود هما في الاول مسبوقا بوجود المتصل الواحد في دون الثاني وان التباين بينهما حاصل في الحالة الاولى بالمادة دون الثانية او بامر آخر من هذا القبيل وليس بينهما تفاوت آخر وظاهر ان شيئا من هذه الامور غير مؤثرة في الحاجة الى المادة وعدمها فاذا انتفت الحاجة الى المادة في الاولى ثبت في الثانية لان الانفصال الفطري كاشف عن وجود المادة لا علة له وفيه نظر اذ لا تفاوت بين هذا الجواب وجوابه السابق بحسب المعنى كما لا يخفى ويرد عليه ما ذكرناه ومن العجب انه لم يتفطن بان الانفصال الطاري لكونه حادثا يستدعي وجود المادة بناء على قاعدتهم المشهورة ان كل حادث مسبوق بمادة ولا يستدعي ذلك الانفصال الفطري وايضا بينهما فرق ظاهر وهو ان الانفصال الطاري يوجب انعدام المتصل الواحد ووجود متصلين آخرين وليس الفطري كذلك وقال صدر المحققين بعد كلامه المنقول ويمكن ان يستدل على ابطال هذا المذهب بان هذه الاجسام اما ان يكون بسائط او مركبات وعلى الاول يلزم الخلاء وذلك لانها يكون كروية الشكل وعلى الثاني يلزم ان يكون كل واحد منها مركبا من اجسام مختلفة فلا يكون متصلا واحدا وهو خلاف ما ذهبوا اليه والصواب على هذا التقدير يكون هذه الاجسام متداعية بطبعها الى اجتماع الطبيعة فيلزم الخلاء ايضا وفيه عليه لزوم الخلاء على التقدير الاول لجواز ان يخرج بعض هذه الاجسام عن اشكالها الطبيعية الى الضرورة الخلاء قسرا ولا يلزم دوام القسر اذ يجوز ان لا يكون الخروج عن الشكل الطبيعي مخصوصا ببعض من الاجسام بل كلها يخرج على سبيل التعاقب عن اشكالها الطبيعية وامتناع دوام القسر بهذا المعنى ممنوع وفيه نظر لان هذه الاجسام على تقدير ان يخرج عن اشكالها الطبيعية يكون قابلة للانفصال لان تبدل الاشكال يستلزم الانفصال او الانفعال

والاجسام الصغار لكونها صلبة تبدل اشكالها تستلزم انفصالها والمفروض انها غير قابلة له
ولقائل ان يقول لا نم لزوم الخلاء على التقدير الثاني لجواز ان يكون هذه الاجسام في حال
تماسها وتجاورها واقعا كل منها في حيزه الطبيعي بان يكون اخبارها الطبيعة لها متجاورة فلا يلزم
الخلاء وهو ظاهر فنقول اولا قد تحققت ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست
غير قابلة للانقسام ففي كل طباع الجسمية ان يقبل الانقسام فيظهر من هذا ان صورة الجسم
والابعاد قائمة بشيء وذلك ان هذه الابعاد هي الاتصالات انفسها او اشياء يعرض لها الاتصال
على ما سيحقق انها ليست اشياء يعرض لها الاتصال فان لفظ الابعاد اسم لبعض الكميات
المتصلة لا للاشياء التي يعرض لها الاتصال والشيء الذي هو الاتصال نفسه او المتصل بذاته يستحيل
ان يبقى هو بعينه وقد بطل الاتصال فكل اتصال بعدا اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعدان اخر
وكذلك اذا حدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض وقد بين هذا في موضع اخر
فقد حدث بعد اخر وبطل كل واحد مما كان لخاصية ففي الاجسام اذن شيء موضوع للاتصال
والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير المحدودة يريد تقرير الدليل على ان الجسم جزء غير
جسمي هي الهيولى اولا وانه ليس الجسم محض الصورة الاتصالية كما ذهب اليه افلاطن ومتابعوه
من الرواقيين كصاحب الاشراق فاعاد اولا ذكر المقدمة المحققة عنده بالبرهان المذكور وهي ان
طبيعة الجسمية من حيث هي طبيعة جسمية ليست غير قابلة للانقسام والانفصال فان في كل
طباع الجسمية ان يقبل الانقسام والطباع مصدر الصفة الذاتية للشيء وهو اعم من الطبيعة لانها
قد تخص بما يكون مبدأ اولياً لحركات ما هي فيه وسكونه من غير ارادة فاورد بدل لفظ

الطبع بدل الطبيعة لكونه انسب بالصورة الجرمية لكون الطبيعة بالمعنى المذكور هو الصورة النوعية
كذا افاد صدر المحققين والظاهر ان المراد بالطباع هنا الحقيقة والذات كما قد يراد بلفظ ذلك
المعنى وارادة هنا بدلا عنه من التفننات التي تقع كثيرا في عبارات المصنفين ثم شرع في تقرير
البرهان فقال فيظهر من هذا اي كون الطبيعة الجسمية قابلة للانقسام ان الصورة الجسم والا
بعاد قائمة لا بغيرها ونحن قبل الشروع في تقرير الكلام نقول ان لفظ الاتصال يطلق على
معنيين حقيقي وغير حقيقي وكل منهما يطلق ايضا على معنيين فالاول من الاول كون الشيء في مرتبة ذاته
وحد ماهيته صالحا لان ينتزع منه امتدادات ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم والاتصال
بهذا المعنى فصل للجوهر وثابت للجسم في حد نفسه اذ الجسم في تلك المرتبة مصداق حمل
المتصل والممتد مع قطع النظر عن جميع العوارض اذ لو لم يكن كذلك لكان اما من قبيل المجردات
او مركبا من اجزاء او اجسام غير متجزية اصلا او يجب ان يكون متناهية او غير متناهية ذات اتصاله
وامتداده الثابت له في حد مرتبة نفسه نفس متصليته وممتديته لا امر آخر به يصير كذلك سواء
كان الجسم محض الصورة الجوهرية الامتدادية او مشتملا عليها وعلى شيء آخر وسيصرح الشيخ في
المقالة الثالثة من هذا الكتاب بان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية والثاني
من الاول كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وتوهمها حد ومشترك يكون نهاية لاحد
الجزئين ونهاية للآخر والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام بغير نهاية والاول
من الثاني كون مقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لاحدهما انه متصل بالآخر والثاني من الثاني كون جسم
متحركا بحركة جسم آخر فيقال للتابع انه متصل بالمتبوع وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل اما مطلقا او من حيث

ما هو في مادة كاتصال خطي الزاوية واتصال الاعضاء بعضها ببعض وبالجملة كل مماس يكون غير قبول الانفصال بل
التماس واذ قد تقرر هذا فنقول قول الشيخ صورة الجسمية اراد بها الصورة الجسمية التي بها يتحقق
جسمية الجسم اعني مبدأ فصله وقوله وذلك ان هذه الابعاد اراد بها الاجسام التعليمية وبالاتصالات
الصورة الجسمية المتعينة بالامتدادات المتعينة في الجهات الثلث وهذا بناء على المذهب المختار في الجسمية
التعليمية ثم اشار بقوله او اشياء عارضة لها الى مذهب الثاني في الجسم التعليمي وهو انه كم
متصل في الجهات الثلث سار في الجسم الطبيعي واتصاله عبارة عن كون ذا اجزاء مشتركة في حدود
يكون كل واحد منها نهاية لاحد الجزئين وبداية للآخر واتصال الجسم الطبيعي كونه في حد ذاته بحيث ينتزع منه
المتصل وعلى كلا التقديرين هذه الابعاد ليست اشياء يعرض لها الاتصال على ما سيحقق في
المقالة الثالثة واراد بالمتصل بذاته الجسم الطبيعي على المذهب المختار وحاصل مرامه انه لا شك
ان الجسم الذي هو نفس الاتصال او ملزوم لما هو المتصل بذاته قابل للانفصال والانفكاك والمتصل
بذاته سواء كان نفس الاتصال او ملزوما لما هو نفس الاتصال والامتداد ولا يمكن ان يكون
قابلا للانفصال والانفكاك اذ القابل للشيء يجب وجوده مع المقبول وكل بعد متصل بمعنى كان
اذا طرأ عليه الانفصال لا يبقى على ما كان عليه بل يبطل هو ويحدث بعدان متصلان آخران وكذلك
اذا حدث اتصال بين جسمين اعني الاتصال بالمعنى الحقيقي الذي هو فصل سواء كان فصل الجوهر او الكم
لا بالمعنى الاضافي فقد بطل هذان المتصلان بالحقيقة كل منهما من الهوية الخاصة وحدث متصل واحد
ومن البين ان في الصورتين لا يتقدم المتصل الواحد والمتصلان بالمرة ويحدث المتصلان الآخران
او المتصل الواحد من كتم العدم لما ذكرناه سابقا فلا يكون الجسم القابل للاتصال والانفصال

محض الاتصال والمتصل بذاته بل فيه شيء آخر هو القابل للاتصال الجوهري والانفصال الذي يقابله ولما يعرض
للاتصال الجوهري من الابعاد المقدارية وهو المعنى بالهيولى ولما كانت محلا للجوهر المتصل فيجب ان يكون
جوهرا لاستحالة قيام الجوهر بالعرض ويجب ان لا يكون في نفسها متعينة الذات بالاتصال والانفصال
والوحدة والكثرة والانقسام وعدمه وبالجملة بشيء من صفات الاجسام والمجردات لكن ان يكون
مفروضا لصفات الاجسام وعوارضها اذ لو كانت متعينة الذات بشيء من صفات المجردات
يستحيل ان يعرضها الجسم وان كانت متعينة الذات بشيء من صفات الاجسام لكانت
في ذاتها جسما من الاجسام فلا يكون قابلة للجسم اذ الشيء لا يقبل نفسه فظهر ان الهيولى يجب ان
لا يكون في نفسها متعينة الذات بشيء من الصفات المذكورة حتى يكون قابلا لها بهذا فقول الشيخ
وذلك ان هذه الابعاد الخ اشارة الى المقدمة الاولى التي اخرنا ذكرها من ان الجسم متصل سواء كان
نفس الاتصال وملزوما لما هو نفس الاتصال وقوله والشيء الذي هو الاتصال نفسه الخ اشارة
الى المقدمة الثالثة التي ذكرناها اعني ان المتصل بذاته سواء كان نفس الاتصال وملزوما له لا يقبل
الانفصال والانفكاك واما المقدمة الثانية فقد اشار اليها بقوله فنقول اولا قد تحققت
وقوله ففي الاجسام اذن شيء موضوع الخ اشارة الى المطلوب وانما قال موضوع مع ان الهيولى
مادة للصورة الاتصالية الجوهرية لان الهيولى باعتبار وجودها النفسي موضوع للصورة الجسمية
الشخصية ويمكن ان يكون مراده بالموضوع المحل اذ قد يطلق الموضوع ويراد به المحل وقد يكرر في قوله على ما سيحقق
حيث قال بعض الناظرين انه اما متعلق بالشق الاخير اي سيحقق انها عارضة للصورة لا انها نفسها
بناء على التبدل الذي ذكرناه واما متعلق بمجموع الشقين اي سيحقق ان فيه هذين الاحتمالين ولا يحتمل سواهما

مركوبها معروضة للاتصال وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان تعلقه بشق الاخير غير متصور لانه قال يستحق انها السبب بسببها العرض لها الاتصال فالذي يحققه الشيخ ان الاتصال غير عارض لها الا انها يعرض الانفصال الجوهرية على التبدل المذكور واما ثانيا فلان قوله يستحق ان فيه مدين الاحتمالين فيه ان الذي يستحق ان الابعاد لا يعرضها الاتصال بمعنى انها متصلة بذاتها لا تحقيق ان في الابعاد مدين الاحتمالين على ما بعيده قوله فان الابعاد واسم الخ فيه لانم ثبوت معنى الاتصال يصلح لان يكون فصلا للجوهر ولا يكون موجودا في الكم فانه ان اريد به كون الجسم قابلا للابعاد فالظاهر انه يتحقق في الجسم التعليمي ايضا الا ان يراد قبول الابعاد وعروض الامتداد وح جعله فصلا للجوهر لا يخفى ما فيه بل الظاهر ان الذي جعلوه فصلا اعني كون الشيء بحيث يكون بين الاجزاء المفروضة حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للآخر موجود في الصورة الجسمية ايضا والاختصاص له بالكم وكذا ان اريد به اي بالاتصال الذي جعلوه فصلا للجوهر كون الشيء ذا اجزاء في ذاته فهذا المعنى مع قطع النظر عن عدم صلاحيته للفصلية اذ الظاهر انه موجود في الكم ايضا وانهم لا يجوزون تحقق فصل الجوهر في العرض ظاهر انه لا يزول بالانفصال والانفكاك وان اريد به كون ذا اجزاء في ذاته مع المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بپيوستگى فيقول انا لا نسلم ان كل جسم مفرد لا يكون ان اول وجوده ذا اجزاء في نفسه متصلة بهذا المعنى والا لكان في نفسه من قبيل الجواهر الفردة او اجزاء لا تتجزى واما انه بعد وجوده لا بد ان يكون بهذا الاتصال واذا عرض له الانفصال يصير متعددا فلا يجوز ان ينقص وكان باقيا بعينه لا بد لنفيه من دعوى البداهة ثم وانه يقبل زوال الامتداد بعروض الانفصال اي ومع انه فان كان وجهه تحقق الاتصال الذي هو فصل الكم بالمعنى المذكور فظاهر ان هذا المعنى لا يأبى الانفصال اصلا ضرورة انه اذا كان الجسم مركبا من اجزاء

الاخر كان له الامتداد وبهذا المعنى قطعي وكذا الجسم المركب الامتداد وبهذا المعنى ايضا ولو قيل ان الاشتراك في الحد هو ان يكون حد واحد في الواقع بحيث يصح ان يصير مبدأ لهذا الجزء او منتهى للآخر وما ليس صورة الانفصال ليس حد الواحد في الواقع لكل جزء مبدأ ومنتهى بحياله لكن مما يليهما ومنتهاها نهاية يقول ان الظاهر ان ما يوجد في الكم المتصل القابل للمنفصل ليس الا الاشتراك في الحد الذي لا يوجد في العدد وما سوى ذلك ليس ماخوذا فيه بل هو امر زائد في الاعتبار حتى ان الاجزاء التي لا تتجزى ايضا كلم العقل بمغايرة مقدارها العدد ما نعم بعد ابطال الجزء يثبت ان الامتداد لا بد ان يكون حدود متحدة في الواقع وكان متصلا كالصورة الجسمية والا للزم ان يكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فكان المحدود في الواقع حقيقة هو نفس الاتصال الذي يقولون في الصورة الجسمية او ملزوم له وبذا ايضا مما يؤيد ان هذا الاتصال الذي في الصورة ليس فصلا له بل هو معنى متحقق في المقدار ايضا ثم ان يكون الابعاد نفس الاتصال غير معقول اذ لا معنى له بالمعاني الذي نقدم الا اتصال الامتداد وكون الشيء ذا اجزاء والذي يقال له پيوستگى ولو اريد معنى آخر فليبين حتى ينظر فيه واما كون الصورة الجسمية متصلة بذاتها فان اريد كونها موضوعا حقيقيا للاتصال لا موضوعا بالعرض فان اريد بالاتصال الامتداد فمسلم لكن لا يجدي نفعا اذ ظاهر ان عند الانفصال الامتداد باق بحاله كما ذكرنا وكذا ان اريد به انه ذاته يقتضي الاتصال وظاهر ان المعنيين الاولين بحر واما المعنى الاخر فقط بالمسلم ان الجسم المفرد يقتضي بذاته ان يكون الاول وجوده متصلا بهذا المعنى لكن لا نعلم لزوم بعد ذلك ان يبقى بتصاله المحسوس الا كذا ونعم يلزم ان ينفصل الى منفصلين او متصلات لا ان ينفصل الى اتصال فيه بناء على بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومن ثم اريد من هذا تفصيله البيان وبالجملة بطلان التعدد والتعدد

بالانفصال والاتصال ممنوع فان قلت لا شك ان البعدين الاخرين موجودان بالفعل شخصان ولا تفاوت بينهما وبين ما اذا وجد جسمان منفصلان ابتداء ولا شك ان هذين الشخصين لم يكونا قبل الانفصال فقد حدثا بعد الانفصال وظاهر ان المجموع ليس الا هذين الشخصين فهو ايضا حدث فظهر انه لو لم يكن امر آخر لزم ان يكون التفريق اعداما بالمرة قلت اما اولا فلانم ان هذين الشخصين حدثا بعد الانفصال بل هذان الشخصان كانا موجودين قبل الانفصال لكن لم يكن لهما انفراد واستقلال وبعد الانفصال حصل لهما الانفراد والاستقلال واما ثانيا فبعد تسليم انهما حدثا بعد الانفصال لكن ظاهر انهما لم يكونا معدومين صرفين لانه خلاف البديهة ومن يقول فهو منا مبتل كانا موجودين نحو ما وبالقوة وحال الانفصال صارا موجودين نحو آخر اي بالفعل وح نقول ان المتصل الاول ان يقال قد عدم وصار هذان الجزءان الموجودان بالقوة موجودين بالفعل ولا يلزم وجود شيء آخر اذ يكفي لعدم الانعدام بالمرة كون الجزئين الكائنين بالقوة حال الاتصال كائنين ح بالفعل وهو ظاهر ولو قيل ان الجزئين كانا موجودين بوجود الكل فاذا اسلمت ان الكل قد انعدم فلا بد من القول بعدمهما ايضا فلم يبق الا حدوث امرين آخرين لكنهم العدم الصرف يقول لانم ان وجود الجزئين بوجود الكل يستلزم انعدامهما بانعدام الكل انما ذلك اذا لم يحصل حين انعدام الكل وجود الاجزاء بنحو آخر وهيهنا قد حصل لهما وجود بنحو آخر اي بالفعل ويمكن ان يقال انه لم يعدم ايضا قد حصل له وجود بنحو آخر بيانه ان المتصل الاول حال الانفصال الاتصال كان موجودا مستقلا وكان الاجزاء موجودة بوجوده بالقوة وبعد الانفصال صارت الاجزاء الموجودة بالاستقلال وصار الكل موجودا بوجودها تابعا لها وما ولو قيل ان تبدل الوجود يستلزم تبدل الذات

هو هو في مثل هذا التبدل الذي يكون من نحو وجود الى نحو آخر اي من القوة الى الفعل هذا كله مع ان الاشكال مشترك الورود على القائلين بالهيولى وما فيه وهم انه لا بد ان يلتزموا بعض ما ذكر مع التزام امور اخرى يشهد الحس والبديهة ببطلانها واما ان الشخصين اذا اتصلا وصارا شخصا واحدا فاما ان يقال ان الشخصين الاولين لم يعدما بل هما موجودان لكن بطل انفرادهما واستقلالهما او بقي انهما صارا موجودين بنحو آخر والمجموع ايضا كان اولا موجودا بنحو وح صار موجودا بنحو آخر ولم يكن اولا موجودا بل صار ح موجودا كله مع اشتراك الالتزام انتهى كلام هذا القائل ونحن نقول في كلامه هذا مواقع انظار اما اولا فلان المراد بالاتصال الذي جعلوه فصلا للجوهر هو كونه بحيث يقبل في حد ذاته ومرتبة نفسه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم بدون ان يقتضي امتدادا ما بالتناهي او باللاتناهي وكذا شيئا من خصوصيات الاقدار الساحية المعينة في التناهي وليس له ان يعين شيئا منها واما الجسم التعليمي فهو الجسم الذي يعين امتداداته شيئا من التعينات وبالجملة عروض الامتدادات المعينة وحصولها في الجسم الطبيعي انما هو بواسطة الجسم التعليمي عن الصورة الجسمية المتعينة وقد عرفت سابقا ان المعتبر في جسمية الجسم هو كونه بحيث يقبل الابعاد مطلقة وان لم يكن حصول الابعاد المتعينة الجزئية فيه باعتبار معروضية الجسم التعليمي فقد ظهر ان هذا المعنى من الاتصال لما يوجد ولا يتحقق للجسم التعليمي من غير احتياج الى ان يراد بالقبول العروض حتى يتوهم ان هذا المعنى لا يصلح للفصلية واما ثانيا فلانا لا نسلم ان معنى الاتصال الذي جعلوه فصلا للكم لا يوجد في الصورة الجسمية لكن القول انما ذلك له باعتبار عروض المقدار لها اعني اذا تعين امتداداته الثلاثة بمقدار خاص وذلك لانه ما لم يتعين ذهاب امتداد الجسم الطبيعي لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين وقد ذكرنا ان الجسم في مرتبة ذاته ممتد في الابعاد

من دون تعين امتداداته وتقدر انبساطه لان ذلك المعنى انما يحصل له في مرتبة متاخرة عن ذاته هذا
ولا يتوهم ان مجرد امتداد الجسم في ذاته لا يساوق قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية بالذات
ومما يويد ذلك ما ذكره الشيخ في التعليقات حيث قال اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار
الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كل ومثاله في المنفصل اذا قلنا جسمان من جملة جسم
جسم فمعناه اثنان من جملة جملة اعداد عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم واحد او كثير
فظهر انه لا يلزم من تحقق هذا المعنى في الجسم الطبيعي عدم صلاحيته لفصلية الكم واما ثانيا فلان
ما جعله معنى الاتصال اعني كون الشيء في ذاته ذا اجزاء ثم ذكر انه لا يصلح لفصلية الجوهر لحقيقة في الكم ايضا
ان اراد به كون الشيء ذا اجزاء بالفعل في ذاته فهذا المعنى للمتصل لم يذكره ولا هو معقول ايضا وان اراد به كون
الشيء ذا اجزاء فرضية اي كون من شانه ان يتوهم فيه اجزاء فقد ذكرنا انه بهذا المعنى فصل للكم وكيفية
في الجسم لا منافي فصلية له واما رابعا فلان ما ذكره من ان العدد المسلم ان كل جسم مفرد ان
اول وجوده يجب ان يكون ذا اجزاء في نفسه متصلة بهذا المعنى والا لكان مركبا من اجزاء الاجزاء التي
او من قبيل المجردات واما انه بعد وجوده لا بد ان يكون متصلة بهذا المعنى واذا عرض له الانفصال
ينعدم فلا اذ من الجايز ان يعرضه الانفصال ويبقى مع هذا الشخص فاسد مختل من وجوه كثيرة منها انه
حكم بان الجسم المفرد ان اول وجوده يجب ان يكون متصلا بهذا المعنى لا جل انه لو لم يكن كذلك
لكان مركبا من الاجزاء الغير المتجزية او من قبيل المجردات فمقول فلا بد ان يكون بعد ان اول وجوده
ايضا كذلك وكذلك لان الذي يستلزم كون الجسم المفرد مركبا من الاجزاء او مجردا عدم هذا الاتصال
على ما ذكره فمتى لم يكن هذا الاتصال ثابتا له في اي مرتبة من مراتب وجوده كان من قبيل المجردات او مركبا

من الاجزاء وحكمه بانه لو لم يكن ان اول وجوده لكان يلزم المحذور دون ساير مراتب وجوده تحكم
سمج ومنها ان حكمه بجواز بقاء الجسم بعينه بعد عروض الانفصال له في غاية الفساد وذلك لانه
لا شك انه عند عروض الانفصال للجسم المتصل الاول عنه شيء كان ولكن اذا صار متصلا واحدا
بوحدانية ام لم يكن وهو الاتصال في الصورتين فهذا الاتصال اما ان يكون ذاتيا او لا فعلى
الاول يلزم المطلوب اعني عدم بقاء الشخص لان عدم ذاتي الشيء يستلزم عدم ذلك الشيء بالبديهة
وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم اتصالات واضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع
مترتبة حسب قبول الجسم للانقسام الى اقسام غير متناهية مترتبة كالنصف والثلث والربع وغيرها
ويعدم كل من تلك الاضافات عند ورود واحد من الانقسامات ويلزم المفاسد الواردة
على اصحاب النظام وليت شعري كيف يسوغ لعاقل ان يدعي ان عند عروض الانفصال للجسم
الواحد المتصل لا يلزم انعدامه الشخصي اليس من البين عند من له فطرة مستقيمة غير سقيمة انه اذا قسم قطعة
بعينه مثلا الى قسمين وجعل قسم منه في اناء وحصل قسم منه في قدر او قدحة مثلا الى ان يجعله لكله هواء
لا يكون الشخص الاول من الماء باقيا بعينه وشخصه ولو لم يكن هذا بديهيا فطريا لا يكون شيء بديهيا وليس
انكار بداهة هذا المخصص بهذا القائل بل انكره كثير من العلماء الاعلام والفضلاء الكرام ولعمري ان هذا
لشيء عجاب ما سمعنا بمثله ممن كان في زمرة اولي الالباب واما خامسا فلان قوله وايضا
نقول زوال الامتداد وعروض الانفصال اي وصله له ممنوع مردود بانك قد عرفت
ان وجه ان الاتصال ذاتي للجسم وليس ثبوته له من قبل امر آخر خارج عن ذاته والانفصال
مقابل له ومنافي والشيء لا يبقى عند حصول ما ينافيه وعلى تقدير ان يكون وجه تحقق الاتصال

الذي هو من فصول الكم وثبوته له نقول لا نسلم ان هذا المعنى ثاني الانفصال المعنى ان يكون باقيا عند ورود
الانفصال على موضوعه اذ يكون الجسم على تقدير ثبوت هذا المعنى له ذا اجزاء واحد متصلا في نفسه لا يكون كثيرة
فيه بالفعل وعند ورود الانفصال عليه يحصل فيه كثرة بالفعل فلا يكون هذا المعنى متحققا ويلزم ان لا
يكون الشخص الاول باقيا كما ذكرناه وما ذكره من ان على تقدير تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى
يكون متصلا وممتدا بهذا المعنى وكذا الجسم المركب ممتد بهذا المعنى في غاية الفساد اذ على تقدير
تركب الجسم من الاجزاء لا تتجزى يكون الجسم مشتملا على الكثرة بالفعل ويكون اتصاله على هذا التقدير
عبارة عن تجاور هذه الاجزاء والمعنى المذكور للاتصال هو كون الشيء بحيث يتلاقى اجزاؤه المفروضة
فيه على حد مشترك وهذا فرع ان لا يكون هذا الشيء بالفعل مشتملا على الكثرة وان كان من شانه ان يتكثر
فكيف يكون هذا المعنى ثابتا للجسم على تقدير تركبه من الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير يكون
اجزاء الجسم منفصلة في الواقع فلا يكون بينها حد مشترك وكان هذا القائل غافل من التقييد المذكور
اعني تقييد الاجزاء بكونها فرضية واما سادسا فلان قوله فالحاد والحدود حقيقة هو نفس الاتصال
الجسم الذي قد ذكرنا انه فصل للجوهر فباطل لما ذكرنا ان اتصال الجسم عبارة عن كونه قابلا
لفرض الابعاد مطلقة وان اراد انه نفس الاتصال الكلي الذي هو قائم بالجسم الطبيعي فمسلم لكن من
اين حصل انه سبب الذي يوجبه هذا القابل واما سابعا فلان ما ذكره من انه لا معنى لكون الابعاد نفس
الاتصال بالمعنى الذي يفهم من الاتصال ممنوع بما عرفت في شرح الكلام الشيخ فقد ذكر من نفس
ما ذكرنا ظهر ما في قوله واما كون الصورة الجسمية متصلة بذاتها فلا حاجة الى الاعادة
واما ثامنا فلان قوله في جواب السؤال المصدر بقوله فان قلت اما اولا فلا نم ان هذين الشخصين

قد كانا قبل الانفصال لم ظاهر الفساد فانه على تقدير كون الشخصين موجودين قبل الانفصال يلزم اشتمال
الجسم بالفعل على اجزاء غير متناهية حسب قبوله الانفصالات غير متناهية ويلزم المفاسد المرتبة
على مذهب النظام من تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وغيره من المفاسد التي فصلت في موضعها
واما تاسعا فلان قوله جواب السؤال ايضا واما ثانيا فقد سلمنا انهما حدثا بعد الانفصال لكن
فاسد لانه ان اراد بكون الشخصين موجودين بالقوة في الشخص الاول اعني المتصل الواحد المنقسم اليهما
ان الشخصين ان الشخص الاول من شانه ان يصير هذين الشخصين اذا عرضه الانفصال فمع تسليم
جواز انعدام المتصل الاول يلزم الاعتراف بلزوم وجود شيء آخر حتى لا يلزم الانعدام بالمرة وذلك لان
حدوث هذين الشخصين انما هو بعد ما عرض الانفصال للمتصل الاول وانعدم ولا ينفع ما ذكره بقوله اذ
يكفي لعدم الانعدام بالمرة كون الجزئين الكائنين بالقوة حال الاتصال كائنين ح بالفعل في عدم لزوم
الانعدام بالمرة اذ ما هو موجود بعد الانفصال لم يكن موجودا قبله وما كان موجودا قبل الانفصال
ليس موجودا بعده فلو لم يكن للمتصل الاول مشتملا على شيء آخر لزم انعدامه بالمرة وان اراد بكونهما
موجودين بالقوة ان كونهما موجودين مستقلين منفردا احدهما عن الآخر هو بالقوة وان كان ذاتهما
موجودتين بالفعل فح وان لم يكن يلزم الانعدام بالمرة لكن يرد ما ذكرنا من اشتمال الجسم على الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل وهو مح كما هو معترف به ايضا وكان مراده الاحتمال الثاني على ما يشعر به قوله نقول
لا نم ان وجود الجزئين بوجود الكل لح وبهذا الذي ذكرناه ظهر فساد قوله هذا اعني قوله نقول لا نم لح
وقوله ويمكن ان يقال انه لم يعدم ايضا واما عاشرا فلان الاشكال الذي ورده على ما قرره
اعني لزوم تبدل الذات بتبدل الوجود لا يرد على القائلين بالهيولى اصلا على ما لا يخفى فما ذكره من ان

هذا الاشكال مشترك الورود مما لا مساغ له عند اهل البصيرة والله الموفق لادراك الامور الدقيقة
هذا ولصاحب الاشراق ومتابعيه اعتراضات على الحجة المذكورة اوردت مع اجوبتها في
حواشي صدر المحققين قدس سره ما تعرضنا لها خوفا من الاطناب المفضي الى الاسهاب مع ان ما ذكرنا
من جواب ايرادات هذا القائل يجري في دفع تلك الايرادات والحق ان الجسم من حيث
هو جسم له صورة جسمية وهو شيء بالفعل ومن حيث هو مستعد لاي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يمكن
الشيء من حيث هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر فيكون القوة للجسم من حيث له الفعل فصورة
الجسم يقارن شيئا غير الهيئات انها صورة فيكون الجسم جوهرا مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه
الفعل فالذي له به الفعل هو صورته والذي عنه القوة هو مادته وهو الهيولى هذا برهان آخر على كون الجسم مركبا
من جزئين احدهما بالقوة وهو الهيولى والآخر بالفعل وهو الصورة الجسمية وهذا البرهان اعم ماخذا من البرهان
الاول وتقريره انه لا شك ان الجسم امر متصل موجود بالفعل ولا شك انه مستعد لان يحصل فيه شيئا
كالسواد والبياض والانقسام والانفصال وبالجملة مستعد استعدادا لاي شيء شئت ولا يكون الجسم
من حيث هو بالقوة شيئا لكونه ابيض او اسود مثلا هو بعينه من حيث انه بالفعل شيئا آخر لكونه جوهرا
قابلا لان يفرض فيه ابعاد مطلقة وذلك لانه لو كان كذلك لكان ان ينعدم الجسم حين يحصل بالفعل ما كان موجودا
بالقوة لان جهة فعليته لو كانت بعينها جهة كونها بالقوة ابيض ولا شك ان القوة التي حاصلة للجسم
بالقياس الى البياض يرتفع وينعدم عند حصول البياض فيلزم ان ينعدم فعلية الجسم وهذا باطل
بالبديهة فلا يكون شيء واحد من حيث هو شيء واحد مصداقا للقوة والفعلية من اجلها فصورة الجسم
اذن مقارن لشيء آخر مغاير لها في كونها صورة الجسم فاذن ثبت ان في الجسم شيئا ورا صورته هو
القوة

متصفا بالاستعداد والقوة ومبدء فعليته هو صورته وثانيا فقررنا لا يرد ما قيل ان هذا البرهان
ان الشيء لا يجوز ان يكون بالفعل شيئا وكان بالقوة ايضا ذلك الشيء مثلا يكون صورة بالفعل وصورة
بالقوة لان الشيء الكائن بالفعل لا يجوز ان يكون له قوة شيء آخر واستعداده كما يمكن فيه ثم قال والعجب
من هؤلاء الاعلام انهم يكتفون في المطالب البرهانية بمثل هذه المقدمات الواهية انتهى ويجيء
جواب آخر واما ما قاله الفاضل الخراساني في تقرير هذا البرهان بعد تمهيد ان الاشياء الثابتة لمنتزع الخارجي
يجب ان يكون ثابتة له في الخارج مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر حيث قال الظاهر ان الصورة
الجسمية التي هي مبدء فعلية الجسم فعليته ليس نفس الاستعداد ولذلك الجسم مستعد للاشياء فلا
ان يكون ذلك الاستعداد امرا موجودا لكلم المقدمة فلا بد ان يكون في الجسم شيء آخر غير الصورة الجسمية
يكون مستعدا وهي الهيولى ففيه بحث اذ لقائل ان يقول لا يلزم من عدم كون الصورة نفس الاستعداد
ان لا يكون مستعدة فيجوز ان يكون الجسم نفس الصورة الجسمية ويكون مستعدا وقال ثالثا وقال صدر المحققين
قدس سره وتلخيص ما ذكره الشيخ على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو
بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة وتجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان القابل
لشيء او فيه فساد ظاهر لان كبرى القياس الاول ان اريد بها ان ما يكون بالفعل لا يكون بالقوة
في هذا الحجة فهو مسلم لكن لا يجدي او صغرى القياس الثاني ان اريد بمعنى ان القابل ليس له فعلية
اصلا ففساده ظاهر وان اريد معنى انه بالقوة بالنسبة الى المقبول فمسلم لكن لا ينتج وان اريد
بها ان ما يكون بالفعل لا يكون قابلا اصلا فبطلانه ظاهر والجواب ان المراد بصغرى القياس الثاني
ان القابل بما هو قابل يجب ان يكون بالقوة من جهة ذاته اي لا يكون فعليته نفس القوة لشيء فلزم

النتيجة ظاهرة اذ لا شك ان الجسم من جهة ذاته بالفعل وما يكون من جهة ذاته بالفعل لا يكون بالقوة من جهة
ذاته فالجسم غير القابل فان قلت لا نم ان القابل للشيء يجب ان يكون بالقوة من جهة ذاته اعني يكون
نفس القوة قلت لو كان القابل للشيء بالقوة من جهة امر عارض فلا محالة يلزم اما الانتهاء الى ما يكون نفس
القوة او التسلسل وذلك لانه يجب استناد هذا العارض الذي صيره بالقوة اليه فاستناده اليه
اما باعتبار فعليته وهو غير معقول لان القابل لهذا العارض فيكون استناده اليه بالقوة فلا يكون بسبب
كونه قابلا لهذا العارض فعليته واما باعتبار قوته فينتقل الكلام الى كونه بالقوة بالنسبة الى هذا العارض
فكونه بالقوة بالنسبة الى هذا العارض اما بسبب عارض آخر فيستلزم التسلسل واما بسبب ذاته فيكون
ذاته نفس القوة وهذا هو المطلوب ولكن لاحد ان يقول ما ذكرتم من وجوب كون القابل بالقوة من جهة ذاته
منقوض بالنفس الناطقة فانها من جهة ذاتها ليست نفس القوة مع كونها قابلة لكمالاتها العقلية والعلمية
ويستعف على دفعه انشاء الله تعالى ثم قال صدر المحققين قدس سره ولزيادة التوضيح نقول لا شك ان
الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او لا فالاول
باطل والا لزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه استعداد لامور كثيرة ولم يكن يتعقل هذا
الاتصال دون يتعقل هذه الاشياء وليس كذلك والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته
او لا الاول باطل لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من الامكان
وليس كذلك لانه عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخلو اما ان يكون حامله الاتصال الجوهري او
آخر والاول باطل والا لم يصح ان يبطل عند طريان ما يقوى عليه لوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك
لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول فهي قائمة بشيء غير الاتصال يقارن للاتصال الانفصال
دفعي

وغيرهما من الصفات غير متناهية وهو الهيولى ولا يخفى ان ما ذكره توضيح لما ذكره الشيخ وذلك لان حاصل
ما ذكره الشيخ هو ان الجسم بالفعل وله قوة شيء آخر ولا يمكن ان يكون شيء واحد من حيث هو شيء واحد متصفا بهاتين
الصفتين فيجب ان يكون اتصاف الجسم بالقوة باعتبار امر آخر وما ذكره صدر المحققين توضيح لذلك
اعني ان اتصاف الجسم بالقوة باعتبار امر آخر وهذا ظاهر فلا يرد عليه ما قيل من ان جعل هذا الذي ذكره
توضيحا للدليل الذي ذكره الشيخ بعيد اذ ظاهر انه لا ربط بينهما اصلا هذا الكلام يرد عليه ان ما ذكره رجوع الى
الحجة السابقة واعلم ان للاتباع الرواقيين وجوها من الايراد على هذه الحجة الاول ان قولكم ان الجسم
اي الاتصال من حيث هو جسم واتصال ليس قوة شيء ان سلم ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا
بالقوة والقوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة قائمة بشيء يلزم ان يكون هي هو فلم لو كانت قوة
الانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا كان هذا رجوعا الى الحجة
السابقة وان قلتم انه لما كانت القوة قائمة بالاتصال وهو شيء متحصل لكان شيء واحد بالقوة وبالفعل
معا وهو محال قلنا الصحيح امتناع كون شيء واحد بالفعل بالقياس الى شيء وبالقوة بالقياس الى ذلك
الشيء بعينه واما كون شيء بالفعل بالقياس الى شيء وبالقوة بالقياس الى شيء آخر فامتناعه غير مسلم
فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى الشيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة
عدم شيء آخر عنه ولا منافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه فالغلط هيهنا نشأ من اهمال الحيثيات
في استعمال بحث الاتصاف فشيء موضوع المحال له ولا يلزم ان يكون الحامل بمعنى القوة والامكان
هو بعينه بحث القوة والامكان واجاب عنه صدر المحققين قدس سره بان منشأ كل واقعية سواء
كانت صورة وجودية او لا لا بد لها من بحث الحصول لها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها وذلك

المثبت والمنتزع منه يجب ان يكون في مرتبة ذاته موضوعا لتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث
يكون نفسها ثم ان كثيرا من الاشياء يجد في ذاتها عدم اشياء كثيرة فان زيدا مثلا في ذاته بحيث
يسلب عنه الحجرية والفلكية وغيرهما فلا بد ان يكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيدا لان
زيد صفة وجودية لكن لقلتها ان غير تعقل سلب شيء من الاشياء، ففيه لا محالة تركيب الجسم بعينها ملتئمة
من وجود وعدم وكذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب كثير من الاشياء، وليست الجسمية بعينها معناها
سلب السواد والحركة وغيرهما والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فان كل من
الموجودات وكذلك الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من الامرين احدهما بانه موجود بالفعل
وهو صورة في الخارج والآخر بانه امر بالقوة وهو مادته وجهة نقصه وقصوره لكن يجب ان يعلم
انه فرق بين عدم المحض وعدم الواقع الذي له حظ من الثبوت كالعمى والجهل والسكون ونظائره
مما له مصداق في الخارج فهذا الاعدام مما لا بد فيه من قابل فيلزم بحسبها تركيب الموضوعات من مادة
وصورة وهي التي من شأن موضوعاتها ان يخرج من القوة الى الفعل واما سائر الاعدام التي
التي ليس لها منشأ انتزاع فلا يوجب منها التركيب الخارجي بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي
والبسيط الحقيقة بحقيقة هو واجب الوجود لانه محض الوجود بلا شوب عدم فهو كل الوجود وكله الوجود
انتهى ونتيجة ان كل صفة واقعية سواء كانت لها صورة وجودية او كانت من الانتزاعيات يجب
الواقع اي بان يكون وجود الموصوف بحيثية يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد لها من
مبدأ يكون جهة ثبوت تلك الصفة ولما كان من المستحيل ان ينتزع صفة من الصفات وجودية كانت
او عدمية من مقابلها وضدها اليس من المستحيل انتزاع البياض من السواد وبالعكس فيجب ان لا يكون

وما ينتزع منه تلك الصفة من مقابلها وضدها بل يجب ان يكون بحيث يكون نفسها او منشأ لها
والمناسبة اما بذاته او باعتبار صفة فعلى الاول يرجع الا ما يكون نفسها وعلى الثاني ينتقل الكلام الى منشأ
تلك الصفة وهكذا الى غير النهاية فيجب الانتهاء الى ما يكون منشأ لها نفسها وبالجملة ما ينتزع منه صفة يجب ان
يكون نفس الصفة فان القوة مثلا لا ينتزع من غير القوة كما ان السواد لا ينتزع من غير السواد والبياض
من غير البياض ثم ان الجسم مثلا بما هو جسم امر بالفعل وثابت له في مرتبة ذاته سلب كثير من الاشياء
التي من شأن الجسم ان يتصف بها وليست الجسمية بعينها معناها سلب السواد والحركة وغيرهما
والا لزم من تعقلها تعقلها وليس الامر كذلك هي امور مغايرة للجسمية وليست سلوبا محضة واعداما
امر فيه عدام لها حظ من الثبوت فهي تستدعي قابلا يصح تلبسه بملكة هذا العدم بوجه من الوجوه فالقابل
لهذا العدم هو بعينه مما يجوز ان يصير قابلا لما هو عدم له عند ما خرج من القوة الى الفعل ولما كان الجسم
باعتبار صورته الجوهرية امرا بالفعل فلا يكون من هذه الجهة قابلا لتلك السلوب ومقابلاتها فيجب ان
يكون قبوله لها باعتبار امر آخر يكون نفس القوة والقبول وذلك الامر لا يجوز ان يكون صفة عارضة
للجسم لان قبوله لتلك الصفة لا يجوز ان يكون حاصلا للجسم بما هو بالفعل بل بما هو بالقوة فيلزم
توقف الشيء على نفسها فيجب ان يكون جزء الجسم فثبت ان الجسم مشتمل على امرين احدهما يكون بالفعل
والآخر بالقوة وعلى ما قررنا وحققنا هذا الجواب لا يرد عليه ما قيل من ان وجود منشأ انتزاع الصفة
الواقعية مسلم لكن لا يلزم ان يكون هو الصفة بعينها بل ذلك مما لا معنى له اصلا وقد يقول
ان منشأ الانتزاع هو نفس ذات الصورة الجسمية انتهى ووجه الدفع ان الصورة الجسمية نفس تعينه
الجسم ولا يمكن ان ينتزع منها معنى القوة لما بينا وكذا لا يرد ما اورده بقوله ثم القول بان الهيولى

معناها سلب الاشياء كان الصورة مما لا محصل له وكيف يعقل كون امر موجود جوهري نفس سلب والعدم والصورة
اذا كان معناها سلب الاشياء فالصورة الجسمية مثلا اذا كانت هيولى لسلب الصورة النوعية والاعراض
فاذا خرج شيء من تلك الصورة والاعراض من القوة الى الفعل يلزم ان يصير هيولى لمعنى آخر وهو سلب الاشياء
اخرى غير ما خرج من القوة الى الفعل وهكذا فيلزم ان يكون لها هيوليات غير متناهية اما مجتمعة واما متعاقبة
وكل منهما باطل عندهم مما لا شبهة فيه انتهى ووجه الاندفاع ظاهر مما قررنا اذ قد ظهر ان المحقق حكم بوجوب ان يكون
لتلك السلوب ومقابلاتها قابل ولم يحكم بان الهيولى نفس تلك السلوب ومقابلاتها وليت شعري من اين هذا القائل
ما فهمه وكلام صدر المحققين صريح فيما ذكرنا وقررنا في هذه الحواشي وسائر كتبه كالاسفار وغيرها ثم اعترض هذا القائل
على القول المعترض كان هذا رجوعا الى الحجة السابقة بان هذا غير مسلم اذ يمكن الفرق بان الحجة السابقة مبناها
على ان الجسم لا ينعدم بالمرة والصورة ينعدم بالانفصال فلا بد من وجود شيء آخر وهذه الحجة على ان قوة الانفصال
لا يجوز ان يكون في الصورة اذ القابل لا بد ان يجتمع مع القبول والصورة لا يبقى مع الانفصال وفي الحجة
لا يبقيهما الانفصال ولا يجتمع بينهما الانفصال ادمنى الحجتين معا على هذا التقدير يكون على ان الصورة لما كانت
ينعدم بالانفصال فلا يكون فيها قوة فقوله الثاني من الاعتراضات الموردة على الحجة المذكورة ينتقض بالنفس
الناطقة الانسانية وغيرها فانها من حيث ذاتها وجوهريتها امر بالفعل ومن حيث كونها مستعدة لحصول
الكمالات والتعقلات امر بالقوة فكبرى القياس الاول المذكور سابقا وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون
بالقوة منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس
انسانية لها قوة امر ينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما هو نقيض تلك الكبرى لانها في قوة قولنا
لا شيء مما هو بالفعل بالقوة واجاب صدر المحققين قدس سره بان النفس بما هي نفس متعلقة الوجود بالمادة

الجسمانية فحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة تعلق لوازمها وآثارها بالمادة البدنية فثبت الحيثيتان
متخالفان احدهما المبدأ العقلي والآخر الجوهر البدني مع ان الحق انها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فلا يرد
النقض اصلا الثالث ينتقض بالعقول الفعالة فانها بالفعل فيما تحتها وتقبل الوجود عما فوقها فهي اذن مركبة من
امرين احدهما بالفعل والآخر بالقبول والجواب انها مغالطة منشأها اشتراك لفظ القبول بين القابل بالفعل
الاجامعة وهو الاستعداد والقبول التجددي وبين الانفعال وبالجامعة اي القبول المعنى مطلق الاتصاف
بامر وهو المراد هنا فان المراد منه هنا اتصافها بالوجودات الفائضة من عللها وليس هذا المعنى موجبا للتركيب
الخارجي بخلاف القبول المعنى الاول   قوله وسائل بل ان السائل معقول والهيولى اهو مركبة وذلك
لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهي مستعدة لصور معقول من جوهر الهيولى وكونها بالفعل هو انها ليست
غير الا انه جوهر مستعد الكذا او الجوهرية التي لها ليست كجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعدها لان يكون بالفعل
شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع بالقوة فالاثبات هو انه امر واما انه
ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا متعينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير
الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء فصورته التي نظن لها انه
مستعد قابل فاذن ليس هنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى يكون بها بالقوة الا ان يطرأ عليها
حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها وباعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي
الصورة ونسبة الهيولى الى هذين المعنيين اشبه نسبة البسيط الى ما هو جنس وفصل من نسبة المركب
الى ما هو هيولى وصورة هذه الكلام اشارة الى ايراد آخر اورد على الحجة المذكورة مع الجواب عنه
وهو النقض بوجود الهيولى ومحصل الايراد ان قولكم كل ما يكون فعليته وله قوته فهو مركب من مادة لهذا

وصورة يكون مادة مبدأ القوة وقبوله ويكون صورة منشأ الفعلية منقوض بالهيولى نفسها وذلك
لانها باعتبار كونها هيولى وجوهرا امر بالفعل وباعتبار كونها قابلة لامور كثيرة من الصور والاعراض
والتبدلات والاستحالات امر بالقوة فيجب ان يكون المادة مركبة من مادة وصورة مع انه لو كان
للمادة مادة اخرى لزم التسلسل وهو محال على ما سنبين في المقالة الثانية ان شاء الله العزيز العليم
وتقرير الجواب ان جوهرية الهيولى وكونها بالفعل هيولى نفس كونها جوهرا بالقوة ومستعدا لاشياء كثيرة
مما يصح حصوله لها وليس فعليتها مغايرة لكونها بالقوة حتى يلزم اشتمالها على مادة وذلك ان
حقيقة الهيولى ليست الا الجوهر المستعد وليست جوهريتها بجعلها شيئا بالفعل لان معنى كونها جوهرا انها ماهية
وامر حق وجودها في العين ان لا يكون في موضوع وهذا المعنى يشتمل على ايجاب وسلب فالايجاب ماهية لا
يجعلها شيئا متعينا بالفعل لان هذا معنى عام شامل للهيولى ولغيرها ولا يصير الجوهر شيئا متعينا بالفعل
بمحض الامر العام بل انما يصير الجوهر شيئا بسبب فصل محققه وفصل الهيولى كونها مستعدا لكل شيء
بعينها بكونها نفس القوة ثم من البين ان المعنى المستعد لكل لا يجعلها شيئا بالفعل فاذن قد ثبت ان ليس
للهيولى حقيقة بها يكون بالفعل وحقيقة اخرى مغايرة لها وبها يكون بالقوة بل حقيقتها نفس القوة وانما
يصير بالفعل بسبب شيء آخر وهو الصورة ثم ان نسبة هذين الامرين اعني الجوهرية والاستعداد لكل شيء الى
الهيولى نسبة الجنس والفصل البسيطين لا نسبة المادة والصورة الى المركب فلا يجب ان يكون
كل من هذين الامرين امرا حتى يكون الهيولى مركبة من مادة وصورة وانما قال نسبة الجنس والفصل
لان الفصل الحقيقي للشيء انما يكون معنى وجوديا محصلا للجنس نوعا بالفعل وليس الاستعداد كذلك لكونه
معنى اضافيا اعتباريا لكنه شبيه بالفصل الحقيقي في كونه جزءا خاصا بالهيولى وحدها الذي هو جوهر مستعد بها

قوله

وقد قيل لا يخفى ان كون حقيقة الجوهر هو معنى الامر السلبي مما لا صحة له على رأي الشيخ من ان الجوهر جنس لما تحته
ان معنى الامر الثبوتي ونحو بيان الامور العامة الاعتبارية الانتزاعية وليس بطريق الاولى فكيف يمكن ان يكون
محمولا على جميع الانواع المحصلة الوجود ثم لو قلنا ان ليس مراد الشيخ ان حقيقة الجوهر هو الامر السلبي
بل مراده ان معنى الجوهرية هذا ان الامر ان وجد له وحكاية عنه فح لا يلزم منه ان لا يكون الهيولى شيئا متعينا
بالفعل وكيف يمكن ان يقال ان امرا موجودا ممتازا في الخارج على ما هو ظاهر كلام الشيخ من ان الهيولى والصورة
موجودتان في الخارج بوجودين متمايزين احدهما حالة والاخرى محله ليس امرا متعينا بالفعل نعم لو قيل
انهما في الخارج متحدان في الوجود لكان لا يبعد ح القول بان الهيولى ليس شيئا متعينا وكذا لا يظهر
وجه صحة لقوله ان فصل الهيولى الاستعداد لان الاستعداد امر اضافي اعتباري فكيف يجوز ان يكون
فصلا لامر موجود خارجي ولو قيل ان الاستعداد وجه الفصل وعنوانه فذلك مما لا يجدي في المقام انتهى
والجواب اما عما اورده اولا فبان يختار ان الامرين اعني الامر السلبي مع وجه المعنى الجوهري فح لا يلزم
ان لا يكون الهيولى شيئا معينا بالفعل قلت لا يمكن ان يكون معنى الجوهر معينا لها لان الجوهرية الاجناس العالية
وهي لا تحصل لها وما لا تحصل له في نفسه لا يجعل شيئا امرا محصلا وقوله وكيف يمكن ان يقال جوابه ان الحكم بان
الهيولى في ذاتها امر بالقوة لا ينافي كونها متعينا ابدا في الخارج بسبب طبيعة الصورة الجسمية بالفعل
واما عما اورده ثانيا فبانهم لم يقولوا بان الاستعداد اعني هذا المعنى النسبي الاضافي فصل للهيولى حتى
يقال كيف يجوز ان يكون فصل الامر الموجود الخارجي امرا اعتباريا عقليا بل يقولون ان الاستعداد
من لوازم فصلها الحقيقي وكثيرا ما يعبرون عن الفصول الحقيقية بلوازمها ومن هذا القبيل تعريف القوة التي
بازائها الفعلية الذاتية والقوة الانفعالية بالانفعالية فالمراد من الاستعداد والقابلية في تعريف الهيولى كونها

بحيث يلزمها لذاتها القوة للصور والهيئات وما يكون في حد ذاته وصل مرتبة بحيث يلزمه القوة
والاستعداد والهيئات لا يكون له فعلية وراء القوة والاستعداد فظهر ان ما ذكره هذا القائل
من انه كان المراد من الاستعداد وجه الفصل وعنوانه فلا يكون يجدي في هذا المقام من قبيل مدخول هذا
وهذا الذي اورده مما اورده صاحب الاشراق على الشيخ فاجيب بما ذكرنا ثم انه في المطارحات
اورد ايرادا آخر وهو انه لو كان الاستعداد فصلا للهيولى لزم ان لا يكون الهيولى حامل الصورة الجسمية
وهو خلاف مذهبهم وذلك لان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصول ذلك الشيء فالهيولى يلزمها ان لا يبقى مع
الصورة وكلامنا في حامل الصورة واجيب بان الهيولى لها في ذاتها استعداد كافة للصور
والاعراض وكلما خرج منها الى الفعل بطل بحسبه من الاستعداد فلم يكن الهيولى استعداد له
بل لغيرها والسر في ذلك ان وحدة الهيولى على ما هي ابهم وحدة مبهمة تجامع التكثر كان تشخصها لا يابى العموم
فليست الهيولى استعدادا واحدا بل في كل مرتبة يقترن بصورة يصير استعداده الصورة الاخرى
وفي المقام ابحاث دقيقة ومطالب شريفة تركنا التعرض لها خوفا من الاطناب المفضي الى الاسهاب
فقد بان من هذا ان طبيعة صورة الجسمية في نفسها من حيث هي صورة الجسمية محتاجة الى مادة
تفريع على كل من الدليلين المذكورين يعني فقد ثبت مما ذكرنا من البرهان ان طبيعة صورة الجسمية
من حيث هي هي محتاجة الى مادة تقوم بها لاثباتنا انها متصلة وقابلة للانفصال وانها لها فعلية
وقوة والمتصل بذاته لا يقبل الانفصال وما يكون له الفعلية لا يمكن ان يكون بالقوة ففي الصورة يلزم
وجود امر يقبل الانفصال والاتصال ويكون القوة التي الجسمية مستندة اليه فاشتمال الجسم على امرين
ظهر مما ذكرنا وذكر الفاضل المحشي ان الظاهر ان هذا تفريع على الدليل الثاني فانه يدل على عموم الدعوى

والاول

والاول لا يدل عليه الا بعد اثبات ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية اذ قد يجوز ان طبيعة الجسمية
قابلة للانفصال والشيخ قد اخذ هذه المقدمة على سبيل الوضع سابقا وان بينه بقوله فلان
وفيه نظر لان المقدمة المذكورة اذا كانت ماخوذة على سبيل الوضع سابقا اي مع حجية قوله فقد بان
تفريعا على كل من الدليلين غاية الامر انه في الدليل الاول مقدمة يحتاج الى الاثبات ولان
طبيعة صورة الجسمية في نفسها من حيث صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز
يجوز ان يتنوع بفصول يدخل عليها بما هي جسمية فان دخلها فصول يكون لها امور تضاف اليها من خارج
يكون احدى الصور المقارنة للمادة ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية لما كان لقائل ان يقول ان
المنهج الاول من المنهجين المذكورين في اثبات الهيولى لما كان مبناه على ان الجسم متصل بذاته وقابل
للانفكاك والمتصل بذاته لا يقبل الانفكاك فلا بد له من قابل وهذا انما يتم في الاجسام التي تقبل الانفكاك
ولا يتم فيما لا يقبل الانفكاك كالاجرام الفلكية فهذا المنهج لا يدل على عموم الحكم اعني ان كل جسم مركب
من مادة وصورة واذا كان كذلك فكيف فرعتم على ما ذكرتم من الدليلين انه بان منهما ان طبيعة الصورة
الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة فاراد الشيخ ان يبين ان المنهج الاول يدل على كون
الجسمية طبيعة نوعية ولا يدخل عليها بما هي جسمية فصول ذاتية نعم اذا دخل عليها فصل لا بد من عينها
فلكا او عنصرا او شجرا او نوعا آخر وتلك الفصول لا محالة ماخوذة من صور مقارنة للمادة لان الصور ولا يكون
حكمها حكم الفصول الحقيقية التي وجودها متضمنة في وجود الجنس التي لا يكون للجنس وجود لا في الخارج ولا في الذهن
الا بواحد منها واذا ثبت كون الجسمية طبيعة نوعية فلا يمكن اختلاف افرادها في الاحتياج الى المادة
فيلزم من هذا ان يكون كل جسم فلكا كان او عنصرا مركبا من الهيولى والصورة فقول الشيخ والاول

مقدم على المدعى والمدعى قوله في آخر الفصل فلا يجوز ان يكون جسمية الخ فان قلت لا احتياج في حل المنهج
الاول الى ما ذكره الشارح هنا اذ قد ثبت ما ذكره سابقا في ابطال مذهب ذيمقراطيس ان
طبيعة الجسمية اعني طبيعة جسمية طبيعة واحدة قابلة للانفصال والانفكاك فالجسم لكونه متصلا بذاته
لا يقبل الانفصال فالقابل له شيء آخر مخصوص هذا يظهر ان كل جسم مركب من المادة والصورة من دون احتياج
الى اثبات ان الجسمية طبيعة نوعية قلت ما ذكره هناك في ابطال مذهب ذيمقراطيس القديم مبناه على ان
الجسمية طبيعة نوعية او على تقدير كون الجسمية طبيعة جنسية يجوز ان يقتضي بعض افرادها كونه قابلا للانفكاك
كما في الجسمين المنفصلين وفي بعض آخر كونه ممتنعا عن قبول الانفصال والانفكاك كما في الجسمين المتصلين
فح لا يمكن ابطال مذهب ذيمقراطيس كما مر فلا كان ما ذكره هناك من ابطال مذهب ذيمقراطيس وما ادعى
بيان ان كل جسم من الاجسام مركب من المادة والصورة موقوفا على كون الجسمية طبيعة نوعية ذكر هذا المدعى
في هذا المقام مع اقامة البرهان عليه بكذا ايضا ان يفهم هذا المقام واما ان الطبيعة الحيوانية المتحققة في ضمن الانسان
تقتضي الضحك ولا تقتضي ذلك في ضمن الفرس مثلا وقد ذكرنا فيما سبق فتذكر وبيان هذا ان الجسمية
اذا خالف جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك الاخرى
لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي هو في نفسه شيء محصل ما لم يتنوع بان يكون خطا وسطحا
او جسما وكالعدد الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل لا يكون
تحصله بان يضاف اليه شيء من خارج ويكون للطبيعة الجسمية كالمقدارية او العددية ونحوها طبيعة
فانه يشار اليها ينضاف اليها طبيعة اخرى فيتنوع بها بل يكون طبيعة الاثنينية نفسها اي العددية متحصلة
في الاثنية ويختص بها والطولية نفسها اي المقدارية التي تحصلت بها وتختص بها واما ههنا فلا يكون كذلك الجسمية

اذا انضاف اليها صورة لا يكون تلك الصورة التي ينضاف اليها الجسمية باجتماعها جسمية بل يكون الجسمية
امرا بها تحصله في نفسها متحققة فانا نعني بها الجسمية التي كالمادة لا الذي كالجنس وقد عرفت الفرق
بينهما في كتاب البرهان وستاتيك بها ايضاح وبيان لذلك على انك قد تحققت مما بين لك الفرق
بينهما كالمقدار يجوز ان يكون انواعه مختلفة باحوالها في ذواتها والمقدار المطلق لا يكون له في ذاته
شيء منها وذلك لان المقدار المطلق لا يتحصل له ذات متقررة الا ان يكون خطا او سطحا فاذا تحصل
خطا وسطحا جاز ان يكون الخط في ذاته مخالفا للسطح فالفصل هو محصل لطبيعة المقدارية خطا وسطحا
واما الجسمية التي يتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس يحصل نوعيتها شيء ينضم اليها حتى لو توهمنا
انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في نفسها الا مادة واتصال فقط
ولذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لان الاتصال نفسه لا يتحصل لها الا بالانضمام اليه
وقربه بل لحج آخر بين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده يريد اقامة البرهان على ما ادعاه من ان
الجسمية طبيعة نوعية متحصلة بنفسها لا تحتاج في كونها نوعا متحصلا الى فصول ذاتية تنضم اليها فاقول
لصدر المحققين قدس سره في شرح هذا المقام هذا البرهان مبني على مقدمتين احدهما صغرى وهو ان الجسمية
لا يختلف افرادها الا بامور خارجية والاخرى كبرى وهي ان كل معنى كلي لا يحتاج في تحصله نوعا الى انضمام
امتياز افراده بعضها عن بعض الى امور داخلية متضمنة معناها في معناه يجب الوجود كالفصول
فليس بطلب الاحتياج الى اشياء خارجية سواء كان اعراضا او صورا فذلك المعنى نوعي متحصل في الوجود
بخلاف ما اذا لم يكن له في ذاته وجود الا بالامور التي تتحد معه في الوجود ويختلف بسببها له تحصلات
وجودية فذلك هو المعنى الجنسي كالمقدار المطلق فانه مع كونها نوعا اضافيا للكم المتصل فانه امر مبهم

غير محصل في نفسه ما لم يتنوع بفصول ذاتية لكونه منقسما في جهة او في جهتين او في ثلث جهات ليكون خطا
او سطحا او جسما تعليميا وليس ان يصير المقدار المجرد عن هذه المعاني موجودا في الخارج ثم ينضم اليه امر يجعله
خطا وامر يجعله جسما كما يمكن ان يصير الانسان موجودا فيما ثم ينضم اليه معنى يجعله عالما ومعنى يجعله كاتبا
وامر يجعله حدادا وكذا العدد مع كونه نوعا من الكم المطلق ليس امرا محصلا في الخارج ما لم يتنوع بفصول
العدد ومحدوده لكونه خمسة او ستة او عشرة او مائة وليس في الخصوص نوع من الانواع كان تحصيله بان
ينضم اليه فصل خارج بعد كونه موجودا في الخارج الذي هو من سائر الضمائم والمحصلات
بل لا يحصل الطبيعة الجنسية التي للبسائط كاللون للسواد والحمرة والبياض وكالمقدار للخط والسطح والجسم
والعدد بمراتب الاعداد الا بوجود انواعه وفصوله بخلاف جنس المركبات كالجسم بما هو جسم فانه
باعتبار تجريده عن الضمائم والفصول ماله وجود في الخارج فالجسم بهذه محصلة في العقل والخارج
اذا انضاف اليه شيء ذاته يحصل نوعا آخر كالكاتب وهو لا محالة صورة كالانسان بل يصير بالاجتماع جسما فقط
كما يصير اللون باجتماعه مع احدى الفصول لونا فقط بل جسما محصلا وشيئا زايدا على الجسمية بالمعنى
الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هو جنس الاقسام المتخالفة الحقائق فان الذي كلامنا فيه ههنا انه امر
محصل نوعي او مبهم جنسي هو الجسم بالمعنى الاول فان كل جنس سواء كان للانواع البسيطة او للانواع
المركبة له اعتباران عقليان احدهما اخذه بشرط ان لا يكون معه ما هو داخل فيه ولا التجرد عنه ثم اخذه بهما
اخذه مطلقا اي غير بشرط اصلا لا الانضمام مع شيء ولا التجرد عنه فهو باحد المعنيين جنس وبالاخر
مادة فبعض الاجناس بكلا الاعتبارين موجود في الخارج وهي اجناس المركبات وبعضها ليس موجودا
فيه الا بالاعتبار الجنسي وهي اجناس البسائط التي ليس لها وجود الا وجود انواعها والفرق بين

المادة والجنس قد مضى بيانه في من البرهان وسياتي الصوفي ثالث هذا الفن فالمراد بالجسم الذي
فيه الكلام انه هل هو نوع محصل في الخارج واختلافه بالخارجيات او هو جنس واختلافه بالذاتيات هو الجسم
بالمعنى الذي يكون مادة والا فكل جنس ما هو جنس وجوده بعينه وجود انواعه وجعله نفس جعل فصوله ومن
حفظ هذا الحكم عن كثير من الاذهان وقوله على انك قد تحققت معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة
والجنس بما ظهر لك ههنا من غير حاجة الى الرجوع الى موضع آخر في مثال الجسم والمقدار فان المقدار
وما يشبهه لا يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم اذ لا يحصل له في ذاته ذاتا متقررة الا ان
يكون متضمنا فيه معنى احد الفصول المتخالفة فاذا تحصل وصار خطا او سطحا او غيرها فلا يجوز ان يكون نفس ما به
الاتفاق نفس ما به الاختلاف في الوجود واما الجسمية التي يكون الكلام فيها هي مما يصح ان يكون موجودا
محصلا يكون مادة لكثير من الانواع لانها في نفسها طبيعة محصلة ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن
للوهم تجريدها عن كل ما يزيد على كونها جوهرا قابلا لفرض الابعاد او مادة واتصال ولم يمكن للوهم تجريد المقدار
عن كل ما يزيد على كونه كما متصلا ذا وضع وليس اذا انضما الى الجسمية فصولا او صورا اخرى كانت
لمت تحصلها في انها جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك
فيها ولا ايضا اذا اثبتنا مع الاتصال الجوهري شيئا كان لاجل ان الاتصال ليس في نفسه شيئا محصلا
ليس من شانه ان يقوم مفردا اذ انه من الظاهر بل العقل مما يجوز وجود الجسمية عن المادة ذات
الاتصال في الخارج من غير انضياف شيء اليها فكن لحج وبراهين يعلم ان لا يمكن في الاعيان جسم مفارق
من كافة الصور التي كمالات زائدة على جسمية الجسم هي مبادي الفصول الذاتية للانواع الجسمانية كالملك
والحيوان والشجر والدواب بمن كلامه وانما اقتصينا اثره لانه بلغ الغاية في تقرير الكلام في هذا المقام

ومحصل ما افاده في تفسير الشيخ على انك قد تحققت مما بين الفرق بينهما انه قد تحقق هنا الفرق
بين المادة والجنس اذ قد علم ان كل ما كان مادة لشيء يكون متحصلا بنفسه في ذاتها غير ان يكون تحصيلها متوقفا
على امر ينضم اليها وان كان بعينها في الخارج والوجود العيني متوقفا على امر آخر كالجسم في مثالنا هذا وما كان جنسا
فانه غير متحصل بنفسه في اصل ذاته مع قطع النظر عن الفصول الذاتية المنضمة فيه واذ تحققت هذا تبين
الفرق بين الجسم المأخوذ مادة وبين المأخوذ جنسا ايضا ولهذا سقط ما قيل على ما ذكره المحقق من ان الظاهر
ان مراد الشيخ انه يحقق مما ذكره بهذا الفرق بين الجسم المأخوذ جنسا والجسم المأخوذ مادة وذلك لانه
ادعى اولا ان الجسمية طبيعة نوعية ثم ذكر انه ليس المراد بها الجسمية التي تكون جنسا للاجسام بل المراد
منها التي هي مادة وذكر ان الفرق بينهما مما علم في فن البرهان وسيظهر ايضا في هذا الفن فالمناسب ان يكون
المعلوم مما ذكره هنا ايضا الفرق بين الجسمين مما ذكره هذا القائل وعن هذا المحقق مما لا ربط له اصلا بهذا
الفرق انتهى تفطن لما ذكرنا الفاضل الخراساني في ايضا حيث قال فسر بعض الفضلاء قول الشيخ قد تحققت
لم بوجه ما يكاد يناسب واعلم انه وقع في بعض النسخ بدل قول الشيخ فانا نعني هنا بالجسمية التي كالمادة
قوله التي كالصورة وقال الفاضل الخراساني هذا هو الصحيح قال ومعنى الكلام ان الجسمية التي هي طبيعة
نوعية بسيطة ويحصل منها ومن الهيولى ومن الصورة النوعية الجسم والمراد بها هنا الصورة الجسمية
لا التي هي جنس الاجسام ونحن نقول هذا اشتباه غريب نشأ من عدم التدبر في الكلام وذلك ان الشيخ
ذكر ان الجسمية اذا اضيف اليها صورة امر لا يكون لتلك الصورة دخل في تحصيل الجسمية جسمية
في نفسها مع قطع النظر عن تلك الصورة دخل في تحصيل وعلى ذلك بقوله فانا نعني بالجسمية ان الجسمية
ما هي جنس للاجسام وان كانت غير متحصلة مع قطع النظر عن المنوعات لكن كلامنا الان في الجسمية ما

هي مادة اعني ما هي جوهر ذو طول وعرض وعمق اما ان الجسمية بمعنى المادة هي الجسمية بمعنى الجنس باعتبار انه
ليس بمعنى تام النوعية والمراد بها هنا الصورة الجسمية التي هي نوع تام محصل كما ذكره هذا الفاضل رحمه الله
نفيه بالاكثر اذ الجسمية بمعنى المادة هو الجوهر القابل للابعاد وهو نوع تام من انواع الجوهر محصل بهذا الاعتبار
كما ان الحيوان من حيث هو نوع من الجسم النامي نوع محصل ومن حيث هو جنس لم يكمه غير محصل وامثال
هذه المعاني مما لا يخفى على من له ادنى انس بعلم الميزان ثم انه بنى على ما ذكره من ان مراد الشيخ بالجسمية الصورة
الجسمية كلامه في تفسير كلام الشيخ والى يجاب فيبس لي يوجد الشيء بالفعل موجودا هو الا
بحصل طبيعة لان البياض والسواد كل شيء منهما تحصل الطبيعة من مخصص انم تخصيصه في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد
بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل لئن تحصل له طبيعة مشار اليها الا ان يحصل بالضرورة خطا او
سطحا او جسما غير ان يوجد الا ان المقدار يجوز ان يوجد مقدار ثم منعه ان يكون خطا او سطحا فليس ان ذلك
لا يوجد الا دونه بالفعل وان كان متحصل الذات فان هذا ليس كذا الجسمية تتصور انها وجدت
بالاسباب التي لها ان يوجد بها وفيها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب
التي لو ان يوجد بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة فكذلك المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى
يحصل شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات له لا حاجة الى ان لحصولها عين المقدار فيجوز ان يكون المقدار
يخالف مقدارا في امر له بالذات واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة
محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لغيرها داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها
على انه شيء خارج عن طبيعتها جواب شك على ان يورد ويقال ان لا شك ان الطبيعة الجسمية لا يمكن ان
توجد بالفعل في الخارج من غير ان يكون معها لحقيقتها فكما ذكر هنا واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يكون تلك

الطبيعة امرا متحصلا بنفسها نوعا تاما في ذاتها فاجاب بان احتياج شيء في كونه موجودا بالفعل الى شيء
غيره انه لا ينافي كونه متحصل النوعية في نفسه فلا يحتاج في كونه ذلك النوع الى امر خارج عن ذاته او لا
البياض والسواد كل واحد منهما متحصل النوعية في نفسه متخصص التخصص في ذاته مع قطع النظر عن المادة
ومع هذا كل منهما محتاج في وجوده الى محل المادة فالطبيعة الجسمية في اصل نوعيتها تام متحصل دون
ما يظن انه صورة له وفصل وان كان في الوجود الى محل جالبه في كونها موجودا في الفعل واما الطبائع
البسيطة كالمقدار المطلق مثلا الذي كلامنا الان فيه فلا تحصل له في نفسه نوعا شأن رأيته عقلا او
الا ان ينضم اليه في العقل فصل ضرورة ليصير بانضمامه اليه نوعا تاما متحصلا خطا او سطحا او جسما حتى
يمكن ان يوجد وبعدها وحده ليس الوجود امرا مركبا المقدار وفي آخر يكون له جهة كل الموجود مقدار فقط
هو خط او سطح او جسم تعليمي حتى ان يكون جهة الاشتراك بين انواعه عين جهة ما به الاختلاف في الوجود
على ما اشير اليه سابقا ووجه ذلك ان الطبيعة المبهمة الجنسية يجوز ان يختلف الى وجود ذاته وتحصلها
ولا يمكن ان يوجد المعنى الجنسي بدون ان يكون معه معنى آخر في الوجود ولانه يمكن ان يكون محصلا في نفسه
ثم يحتاج في ان يكون موجودا الى وجود شيء آخر كما هو شأن الطبائع النوعية ولذلك يمكن ان يوجد
الطبيعة الجسمية لا بالاسباب التي لها دخل في ايجادها من العلل الداخلة والخارجة من غير ان يكون بجانبها
في تمام نوعيتها ووجودها الى شيء آخر ثم لو انضم اليها صورة اخرى بعدها كما لا تنافي وجود آخر غير جوده
جسما ما هو جسم ولا يمكن ان يتصور المعنى الجنسي كالمقدار ان يوجد بغير من الفصول بل يحتاج وجوده
الى فصول تلك الفصول ذاتيات له لا لحاجة الوجود الى ان يصير بحصول تلك الذاتيات شيئا غير المقدار
مثلا لا حاجة اليها في نفس المقدارية لانها شيء زائد في الوجود عليها وفي بعض النسخ لحاجة بدون لفظة لا

ومن المقدار بدل قوله غير المقدار وعلى هذا يكون المعنى لحاجة الوجود الى ان يصير بحصولها المقدار والى من ان حاجة
اليها في نفس المقدارية متحصلة لانها شيء زائد عليها فان المقدار اذا تحصل شيء من الذاتيات وصار نوعا موجودا كالخط
مثلا او السطح لم يكن الا مقدارا متحصلا لا شيئا مركبا من المقدار وغير المقدار على ما اشير اليه فان الخط وجوده من حيث
هو مقدار نفس وجوده من حيث هو خط وكذا السطح وجوده من حيث هو مقدار عين وجوده من حيث هو سطح وكذا
حال الجسم وفي بعض النسخ بدل لا لحاجة لا لخروجه وقال بعده الشيخ بعينه حال النسختين الا ولين في المعنى على هذا ان
تلك الذاتيات لا تخرج المقدار عن المقدارية الى شيء آخر غيرها بان تجعلها نوعا آخر كما تخرج الصورة للاجسام
المادة الى نوع آخر فان الخطية والسطحية للمقدار لا تخرجه عن نفس المقدارية وان كانت الخطية غير السطحية وقد ذكرنا
وجه ذلك من ان المقدار لما كان معنى مبهما يجوز ان لا يخالف الحاد وجوداته وتحصلاته فيجوز ان يكون مخالفة مقدار
لمقدار في نفس المقدارية واما صورة جسمية بمعنى الجسم بما هو جسم وغرضه هنا الاشارة الى كونه امرا
متحصلا له صورة محصلة نوعية لان الحكم لا يختلف باختلاف المذهب في كونه مركبا من المادة والصورة او بسيطا
لان على كلا التقديرين في نفس ذاته طبيعة نوعية لا اختلاف بين افرادها فان جسما لا يخالف جسما في
مجرد الجسمية ولا نفس محصل لمعنى الجسمية اذ الفصل المحصل لمعنى الجسمية وهو الاتصال وقبول الابعاد امر مشترك
بين جميع افرادها وما به يختلف هذه الافراد امور لاحقة زائدة على الجسمية ثم لا يكون اختلاف الاجسام
بها اختلافا في نفس الجسمية بل في كمالات زائدة عليها بكذا افاد صدر المحققين قدس سره ومع ادنى تغير في
العبارة ولا يخفى ان كلام الشيخ هنا تكرار لما سبق فلعله ذكره ما ذكره مرة اخرى للتوضيح فلا يجوز
اذن ان يكون جسمية محتاجة الى المادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجية لا يغنيها عن الحاجة
الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما يكون للجسمية ولكل ذي مادة لا لاصل ذاته والجسمية من حيث

بن جسمية لان حيث هي جسمية مع لاحق يعني اذا ثبت بالبيان السابق ان الجسمية طبيعة نوعية فلا يجوز ان
يكون بعض افرادها محتاجا الى المادة وبعض آخر غير محتاج اليها ولما كان حاجتها الى المادة انما هي من حيث انها
جسمية فاللواحق التي لا يرتفع بها الا يغنيها عن المادة بوجه من الوجوه اصلا نعم لو كان احتياجها اليها بسبب
امر خارج عن ذاتها لا يمكن ان لا يكون محتاجة اليها في بعض الاحيان وهو ما اذا كانت مع امر خارج غير
الامر الخارج قيل قد عرفت سابقا ان احتياج جميع افرادها الجسمية الى المادة كغير الزمان الذي ذكرناها
على تقدير تمامها ولا حاجة الى ما ذكره من انها طبيعة نوعية فلا يختلف افرادها في الحاجة وعدمها قد عرفت
مما ذكرناه سابقا وما ذكره فتذكر وافاد صدر المحققين قدس سره ان ههنا دقيقة تجب التنبيه عليها
وهو ان الجسمية يمكن ان يوخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من مادة وصورة كان الواحد قد يوجد
نفس الواحد وقد يوجد شيئا ذلك الشيء هو الواحد فان احدث الجسمية بان يكون نفس الممتد في
الجهات الثلث كانت جسمية محضة لا يوجد لك الا في الوهم وان احدث شيئا ذلك الشيء هو الممتد
في تلك الجهات كانت مركبة من شيء وجسمية فحاجة الجسمية بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها
بالمعنى الثاني الى المادة حاجة الماهية والقوام وسنوضح لك هذه المعاني في مباحث الماهية حيث نذكر ان
الفصل اي معنى فصل وبأي معنى صورة وبأي معنى نوع وان صورة الشيء تمام حقيقته نوعه حتى انه لو امكن وجودها
مجردة عن المادة وصورة لكانت صورة نوعا بسيطا فقد بان ان الاجسام مولفة من مادة
وصورة اشارة الى نتيجة الفصل المذكور وهو تحقيق الجوهر الجسماني وانه مولف من مادة وصورة
والله ولي التوفيق والهداية في ان المادة الجسمية لا تعرى عن الصورة قد ثبت
مما ذكره في الفصل السابق ان الصورة الجسمانية لا تنفك عن المادة فالآن نحن في هذا الفصل
في تحقيق ان

ليبين ان الهيولى لا تنفك عن الصورة حتى يثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما في الوجود ولك لا ينفك عن
الصورة النوعية ونقول الآن ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان توجد بالفعل متعرية عن الصورة
ومما يوضح ذلك سرعة ان كل موجود يوجد فيه شيء بالفعل محصل ثم وانضم استعداد القبول شيء آخر فذلك
الوجود مركب من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير مركبة من مادة وصورة استدل الشيخ على استحالة تعري
المادة الجسمانية عن الصورة بالفعل بوجوه احدها وتقريره على ما ذكره صدر المحققين قدس سره انه قد تبين مما
سبق سابقا ان كل موجود له فعلية وله استعداد القبول شيء آخر فهو مركب من الهيولى والصورة ولو كانت
الهيولى موجودة بالفعل معراة عن الصورة لزم ان يكون مركبة من الهيولى والصورة اذ لها استعداد القبول
شيء ما ولها على هذا التقدير فعلية فيلزم ان يكون للمادة مادة اخرى والكلام في مادة المادة كالكلام في
المادة فيلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى مادة لا يكون معراة عن الصورة وهذا هو المطلوب قيل قد تقرر فيما
سبق ان هذه المقدمة اي ان ما فيه فعلية واستعداد ففيه امران لو ثبتت لدلت على ان الهيولى
على تقدير المفارقة ايضا فيها امران اذ العقل يحكم بان كل موجود ممتاز فعلية ثبت ولا يمنع كونها محلا للصورة
ومتقومة بها في تلك الحال فيما قد اشرنا سابقا الى فساد ما ذكره هذا القائل فتذكر قال صدر المحققين
قدس سره بعد تقرير ما ذكره الشيخ واول صورة تقوم الهيولى البسيطة الجسمية لان الهيولى لم تجسم
اولا جسما مطلقا لم يتنوع بالانواع الجسمية انواع انواعها هذا اذا كان المنظور اليه حال الهيولى الجسمية
بحسب ترتب زمانها لحسب التقدم الاستعدادي واما بالنظر الى الترتيب الذاتي بين الموجودات
في انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص كونه جزء الصورة
النوعية التي هي مبادي الفصول البعيدة كالحس والنامي وقابل الابعاد على ترتيب قربها وبعدها والمتاخر

عن الجميع هي المادة الاولى وهي بازاء الجنس الاقصى يعني الجوهر مما لا يكاد يصح لان الهيولى نوع من الانواع الجوهرية
كما ان الفرس نوع وهو مركب من الجوهر وفصله الذي هو القابل المستعد على ما ذكره الشيخ فكيف يمكن ان يقال انها بازاء
الجنس الاقصى الا ان يكون مراده انسب في عمومه وابهامه والجواب ان المراد ان الجنس الاقصى كما انه
متاخر في الوجود عن الفصول القريبة والبعيدة كذلك الهيولى عن الصورة التي هي مبادي للفصول فهي من الاجزاء
الخارجية بازاء الجنس الاقصى في الاجزاء الذهنية وهذا بناء على ما مهده من انه كلما هو اقوى تحصلا واتم وجودا
فهو اقدم وجودا انما الكلام في هذا الايراد وما اورده وذكر ايضا صدر المحققين انه يسنح لي برهان على استحالة
تعري المادة الجسمانية عن الصورة بالفعل فان الهيولى امر حقيقته انه جوهر مستعد فالاستعداد فصل للهيولى
وكلما كانت ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجودها متعرية عما يحصلها نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى
لا يمكن وجودها الا مع صورة يقومها موجودا بالفعل محصله ان كل شيء موجود في الخارج يجب ان
يكون له فعلية سواء كان منشأها نفس ذاته او شيئا آخر وابدا هي والهيولى لما كان ذاتها نفس القوة
والاستعداد على ما تبين من قبل فعليتها انما يكون بسبب الصورة فلا يمكن وجودها في الخارج متعرية عن الصورة
والفرق بين هذا البرهان والذي ذكره الشيخ ظاهر على ما قررناه وحاصل ما ذكره الشيخ ما ذكرناه سابقا انه
لو كانت الهيولى موجودة بالفعل معراة عن الصورة لزم كونها مركبة من المادة والصورة مع ان كلامنا
في المادة الاخيرة وما ذكره صدر المحققين انه لما كانت فعلية الهيولى بالصورة فلا يمكن وجودها معراة
عنها مستقلا ما قيل عليه من انه يسنح له ليس شيئا سوى ما ذكره الشيخ لان المقدمة القائلة بان ما هو نفس القوة
والاستعداد لا يجوز وجوده معريا عما يحصله ويجعله نوعا من الانواع ليس وجهها سوى ان ما هو موجود مستقل
امر محصل بالفعل قطعا فالقوة لو كانت مستقلة فيها فعلية والمفروض انها قوة محضة وهو بعينه ما ذكره
الشيخ

الشيخ انتهى هذا لكن يستحق كلام الشيخ هذا الذي ذكره قدس سره ان الشيخ لا تفاوت فكان قدس سره
لم يطلع عليه ثم اورد صدر المحققين قدس سره سؤالا وجوابا حاصل السؤال ان جزء الموجود بالفعل كيف
يمكن ان يكون نفس القوة وحاصل الجواب ان جزء الموجود بالفعل يجب ان يكون له فعلية سواء كانت منشأها
نفس ذاته او شيئا آخر قال والجملة لو كانت الهيولى مستقلة الوجود او كانت جزء صوريا لامتنع كونها
بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود مستقل وذلك البعض غير مستقل ولا تام الوجود ولكنه كالمادة
فانها بالقوة وذلك الشيء بخلاف الصورة فانها بالفعل وذلك الشيء اقل عرفت ان كون الهيولى جزء الموجود
بالفعل وكذا كونها جزء مادية لا يوثر في نفي وجودها بالفعل مع امتيازها من الصورة وكونها محلا لها على ما هو
الظاهر من كلامهم وقد عرفت سابقا فساد ما ذكره هذا القائل فتذكر وايضا انها اذا فارقت
الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها او لا يكون فان كان لها وضع
وحيز فكان ممكنا ان ينقسم اذ لا جزء لا يتجزى وبكن ان يكون ذات مقدار وقد فرض لا مقدار لها وان لم
ينقسم ولها وضع اذ لا جزء لا يتجزى فيكون نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان يكون مفردة بالذات متحيزة
على ما علمت في مواضع واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة بل هو كالجواهر المعقولة
لم يخل اما ان يحل فيه البعد المحصل بمرة دفعة او يتحرك نحو الكمال مقداره يتحرك على الاتصال فان حل فيه
المقدار دفعة وحصل له لا محالة مع تقدره في حيز مخصوص فيكون قد صادف المقدار مختصا بحيز والا لم يكن
اولى بمن حيز فقد صار في المقدار حيث اتصف به فيكون لا محالة قد صادف وهو في الحيز الذي
هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه عسى ان لا يكون محسوسا وقد فرض غير متحيز البتة هف
ولا يجوز ان يكون التحيز ان يكون التحيز حصل له دفعة مع قبول المقدار لان المقدار ان وافاه وليس هو في

جزء كان المقدار مقترنا لا في جزء ولم يكن اولا في جزء مخصوص من الاحياز المختلفة المتماثلة فيكون في جزء من
وهو ترجيح او يكون في كل جزء يمكن ان يكون له فيختص بعضه وهو ترجيح وبهذا الطريق ظهور اكثر في توهمنا هيولى مجردة
ما قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك المدرة فلا يجوز ان يحصل فيها وليست في جزء ولا يجوز ان
يكون المدرة يحصل في كل جزء هو بالقوة جزء طبيعي للمدرة فان المدرة لا تحصل شاملا لكل جزء لنوعه
ولا يحصل اولى لجهة من جزء دون جهة ولا يجوز ان يوجد الا في جهة مخصوصة من جملة الجزء ولا يجوز ان
يحصل في جهة مخصوصة ولا مخصص لها من الاحوال اذ ليس الا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك
الاحتمال الحصول في اي جهة كان من الجهات الطبيعية لاجزاء الارض وقد علمت ان مثل هذا الحصول في جهة
من الجزء انما يكون فيما يكون بسبب وقوعه بالقرب منه بقسر قاسر مخصوص ذلك القرب الجاذب الى ذلك المكان
بعينه بالحركة المستقيمة او صدوره في الابتداء هناك وبذلك القرب او وقوعه فيه يحصل في كل لذلك التخصيص
وقد اشبع الكلام في هذا في الهيولى التي للمدرة لا تختص بعد التجريد ثم تلبس الصورة المدرية بجهة الا ان
يكون لها مع التجريد مناسبة مع تلك الجهة لتلك المناسبة لاختص كونها هيولى اولا ولا لانه تلبس
الصورة ثانيا تخصصت بها وتلك المناسبة وضع ما ولكن ان كان قبوله المقدار بحالة لا دفعة بل
على التدريج وعلى ان كل ما من شانه ان ينبسط في الجهات في كل الجهات فهو ذو وضع فيكون ذلك
الجوهر ذا وضع وجزء وقبل لا وضع له ولا جزء وهذا الذي اوجبت هذا الفرض انه تفارق الصورة
الجسمية ممتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات لا جزء لها في القوة
ولا في الفعل يقبل الكم فتبين ان المادة لا تبقى مفارقة هذا الى الوجوه التي اوردها على استحالة تعري
الهيولى بالفعل عن الصورة وهو انه لو امكن وجود الهيولى في الخارج معراة عن الصورة فلا يخلو اما ان يقبل المقدار

من ان يكون مما له جزء ووضع في الوجود الخارجي او لا يكون له جزء ووضع فيه فعلى الاول لا يخلو مع هذا اما
ان يكون قابلة للانقسام او لا يكون قابلة للانقسام فعلى الاول يلزم ان يكون ذات مقدار والمفروض
انها مجردة عن المقدار وعما يستند عليه عن الصورة الجسمية هف وعلى الثاني يلزم ان يكون نقطة ذي
امر له وضع وغير منقسم اصلا ولما ثبت في الطبيعيات استحالة وجود نقطة مفردة بالذات
ان تبين لها حظها وبالجملة فيكون الهيولى على هذا التقدير عرضا هذا خلف وعلى الثاني يلزم ان يكون الهيولى
كالجواهر المجردة في انها لا جزء لها ولا وضع ثم على هذا التقدير فلا ريب انها من شانها ان يحل فيها هذا البعد
المحصل لحلوله فيها باسره اما ان يكون دفعة او يتحرك هو الى كمال مقداره مركز على الاتصال فان حل فيها البعد
المحصل دفعة فلا ان يكون محل ان كل منها البعد في جزء خاص او لا لا يكون حصولها في الجزء مقارنا للمقدار
فيها والثاني محال لان المقدار اذا وافاها ولم يكن في جزء مخصوص فعند موافاتها اياها اما ان يحصل في جزء
او لا فعلى الاول فاما ان يحصل في كل جزء يمكن ان يكون لها ان يختص بعضه دون ترجيح اذ حصول الشيء الواحد
في الى له الواحدة في اكثر من جزء بديهي البطلان واما ان يحصل في بعضه وهذا افضح لان نسبتها الى جميع
الاحياز على السوية فحصولها في جزء بعينه دون جزء اخر ترجيح بلا مرجح وعلى الثاني يلزم ان لا يكون شيء من
المقدر الممتد متحيزا هف فبقي ان يكون مصادفة فيكون التحيز لا محة مقدرا على مصادفة المقدار اياها
فيكون متحيزة في الواقع وقد فرضت غير متحيزة البتة هف ثم ان اردت ان نظهر لك هذا الذي ذكرنا
اشد ظهورا فتامل في هيولى مدرة قد تجرد عنها صورتها ثم لبست الصورة المدرية فلا يمكن ان يقال
انها بعد التلبس تحصل في جميع الاحياز التي يمكن حصول المدرة فيها فلا يمكن ان يقال فيها ولا في بعض من جملة
غير كلها اعني الارض لان نسبتها الى جميع تلك الاحياز على السوية ولا مخصص لها يخصصها بواحد معين

من تلك الاحياز فان قلت لعل الصورة المدرية يقتضي حصولها في ذلك البعض المعين يجاب بان نفسه الصورة
المدرية ليس الا الوقوع في جزء ما من اجزاء الجزء الطبيعي لكلية الارض فالمخصص للحصول في جزء المعين منها يجب
ان يكون غير الصورة المدرية وليس الا علاقة وضعية يوجب لها نسبة وضعية اما ذلك الجزء او غير تلك العلاقة
الوضعية من الفاعل المفارق ونفس كونها هيولى واصل الصورة الارضية لا يصلح كونها سببا للتخصيص وذلك
لتساوي نسبة الجميع الى جميع اجزاء الجزء فلا ما تخصيص الا علاقة وضعية وهي لا تكون عند المفارقة فقد
علم ان امثال هذه الحصولات الجزئيات طبيعية في جهاتها واحيازها التي يكون اجزاء الجزء عنصرها الكلي وجهة
مما يحتاج الى مخصص زائد على اصل تلك الطبيعة وذلك المخصص اما سبب قاسر او وقوعها في موضع يكون من
الموضع من احياز عنصرها اقرب المواضع منها فيتحرك اليه بحركة مستقيمة بالطبع او صدورها في الابتداء
في ذلك الموضع الذي كان موضعا طبيعيا للصورة التي فسدت وحدثت هذه منها فيتحرك من الضد على سمت
مستقيم الى هذا الموضع او وقوع مادة صدورها في هذا الموضع عند كونها مصورة بصورة اخرى ثم
فاذا حدثت هذه تعينت في هذا الموضع ساكنة بالطبع او وقعت فحصل في كل نقطها لهذا الموضع من
اخر هو الفضاء من احياز عنصرها الكلي وقد اشبع الكلام في هذا المقام في الطبيعيات هذا وان كان
قبول الهيولى لمقدار معين بتمامه وباسره على سبيل التدريج والانبساط فالذي ذكره في الشق الثاني من
من المحذورات هنا منقول بعد التكامل والانبساط اما حاصلة في جميع الاحياز او في بعضها او لا
في جزء اصلا والاول والثالث محال بالبداهة وكذا الثاني للزوم التخصيص من غير مخصص على ان كل منبسط
في المقدار يلزمه لا محة جهات واطراف وضعية والمفروض انها مما لا وضع له ولا جزء هف وكل من
المفاسد التي لا محيص عنها نشأت من فرض وجود الهيولى بالفعل معراة عن الصورة فعلم ان هذا محال اذ ما

لزم من المحال محال ثم انه قد مر سابقا ان يكون ممتدا في نفسها لا يمكن ان يكون محلا لممتد بنفس الذات فالهيولى لما
لا يمكن ان يكون موضوعا للمقدار وهذا هو المراد من قول الشيخ وكيف يكون ذات لا جزء لها بالفعل ولا بالقوة
يقبل الكم فالهيولى عند التجرد لا يمكن ان يقبل المقدار لا دفعة ولا تدريجا فاذن لا بد ان يكون وجودها متقوما
بصورة جسمية بان يكون وجودها تابعا لوجود الجسمية حتى يكون الجسمية سببا لها الوجود ولو كان الامر
بالعكس لكانت المحالات عائدة حيث يكون لها في نفسها ذات متقررة ثم لحقها الجسمية وافرض
على هذا الدليل اما اولا فلانه يجوز ان لا يكون الهيولى المجردة حاصلة في جزء معين ثم حين مصادفة المقدار اياها
تحصل في جزء معين هو كم لا مخصص لها بالنسبة الى هذا الجزء المعين قلنا المخصص هو الصورة النوعية فان قلتم
ان مقتضى الصورة النوعية هو حصولها في جزء من اجزاء الجزء الذي لكلية العنصر فلا يصلح مخصصا للحصول في
جزء معين منه قلنا يجوز ان يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة الى مخصص سوى الصورة النوعية
ثم نقول يجوز ان يكون الهيولى المجردة هيولى العالم الجسماني ثم تصادفها الصور ويحصل كل جزء منها اعني
هيولى كل واحد من الافلاك والعناصر في الاحياز التي لها والمخصص لتلك الاجزاء بتلك الاحياز هو الصور
النوعية التي لها وربما يجاب بان الهيولى لا تخصص لها في ذاتها مقدارا دون مقدار او عنصرا دون عنصر
بل هي قابلة في ذاتها لكل جملة وصفة فيجوز لها بحسب ذاتها ان تلحقها مع الصورة العنصرية مقدار
لا يملأ المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج الى المخصص اخر سوى النوعية فيه نظر اما اولا فلانا نقول
لو كان الصورة النوعية يقتضي تقدر الهيولى بالمقدار الذي يملأ المكان الكلي لذلك العنصر فلا يحتاج
الى المخصص اخر سوى النوعية كيف وقد قرروا في مباحث الصور النوعية ان المقتضي للمقدار والجز
في جميع الاجسام هو صورها النوعية واما ثانيا فلان المخصص للحصول في جزء المعين على تقدير تلبس الهيولى

بالصورة في مبدء الفطرة هو الصورة النوعية بل انك قد علمت ما هو رايهم فنقول لما كان الهيولى لا تخصص لها
بمقدار دون مقدار فيجوز ان يلحقها مع تلبسها بالصورة العنصرية في اصل الفطرة مقدار مالء المكان
الكلي لذلك العنصر فيحتاج الى مخصص آخر سوى النوعية فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عما ذكرتم وانما قلنا ان
عدم تخصص الهيولى بعنصر دون عنصر لا دخل له في هذا المقام اصلا فان كان المراد انها لما كان لا تخصص لها
بعنصر دون عنصر فلا يجوز ان يكون تخصيصها بالحيز الخاص على تقدير تجردها في اصل الفطرة عن صور
العناصر فالجواب على تقدير تلبسها في اصل الفطرة انه لا تخصص لها بعنصر دون عنصر فلا يجوز ان يكون
المخصص لحصولها في حيز الخاص هو الصور العنصرية فلم لا يجوز على هذا التقدير كون الصور المقتضية لتلبس الهيولى
بعينها فيجوز ان يقتضي الصور على هذا التقدير حصول الهيولى في الحيز الخاص قلنا انما نقول على تقدير تجردها
عن الصور في اصل الفطرة المقتضي لتلبس الهيولى ابتداء بعينها فيجوز ان يكون المخصص لها بالحيز الخاص اقتضى
بالفرض بعينها واما ثانيا فلان حصر المخصص لحصولها في حيز المعين في الوضع الخاص في قولكم فالهيولى التي للمدرة
لا تخصص في قولكم بعد التجريد ثم تلبس الصورة المدرية بجهة ان لا يكون لها مع ذلك مناسبة مع تلك ذلك
المناسبة وضع ما ثم اذ يجوز ان يكون المخصص صورة من الصور غير الصورة النوعية او حالة من الاحوال
يقترن بها فيعين لها بعض اجزاء المكان الكلي واجيب بان المخصص لجسم لجزء معين من المكان الكلي
لو كان من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا حادثا يحتاج في حدوثه الى مخصص من الحركات والاوضاع
والكلام في الهيولى التي لحقتها الصورة وهي مجردة عن تلك الامور وانت خبير بان هذا الجواب لا ينفع في
تمام البرهان المذكور لورود الاعتراض السابق والحق ان البرهان المذكور لا يجري الا في جزئيات العناصر
دون كلياتها وكذا لا يجري في الافلاك والبرهان العام يشمل لهيوليات جميع الافلاك وكليات

العناصر

العناصر هو الوجه الاول المذكور في كلام الشيخ والبرهان الذي ذكره صدر المحققين والبعض
فانها لا يخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون وانما قابلية شيء لا يعري عن مقبول لها واما ان يكون
لها وجود خاص متقوم ثم يلحق به انه يقبل فيكون لوجودها الخاص المتقوم غير ذي كم وغير ذي حيز وقد قام غير
ذي كم وغير ذي حيز فيكون المقدار الجسماني هو الذي عرض له وصيرورته بحيث له بالقوة اجزاء بعد ما ان لم تكن له
ان يتقوم لمعنى عند التكثر جوهرا في نفسه غير ذي حيز ولا كمية ولا قبول قسمة فان كان وجوده الخاص الذي
به تقوم لا بمعنى عند التكثر اصلا فيكون بما هو متقوم بانه لا جزء له ولا انقسام له في الوهم والفرض يعرض
له ان يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه وان كانت تلك الوحدانية لا لما يتقوم
به الهيولى لامر آخر فيه ويكون ما فرضناه وجودا خاصا ليس وجودا خاصا يتقوم فيكون ح للمادة
صورة عارضة بها يكون الهيولى واحدة بالقوة والفعل وصورة اخرى عارضة لها بها يكون غير واحدة بالقوة
بل متكثرة فيكون الهيولى مشتركا بين هذين الصورتين فاما ان شانها ان يصير مرة بسبب امر عارض
وليس في قوتها ان ينقسم ومرة اخرى بسبب عارض آخر بصير وفي قوتها ان ينقسم بالقوة القريبة من الفعل
فرجع الامر الى كونها قابلا ومستعدا لشيء فيلزم ان يكون وانما متلبس بمقبول غير معراة عنه بالفعل
فقد ظهر من هذا انه يلزم تلبس الهيولى بالصورة على تقدير تعريها عنها وهذا هو المطلوب قيل غاية
ما لزم من هذا البرهان عدم جواز التعري عن مطلق الصورة لا عن الصورة الجسمية الذي هو مطلوب على الظاهر
وايضا لا تفاوت يعتد به بين هذا الدليل والدليل الذي ذكره في اول هذا الفصل سوى اشتماله
على زيادات لا طائل فيها   اما البحث الاول فيندفع بما ذكرنا من ان المراد ان وجود الهيولى
لما وجود قابل للصورة الجسمية اولا نعم لو حرر كلام الشيخ على ما حرره هذا القائل وهو ان المراد ان

ان وجود الهيولى ان كان وجود قابل اي مجرد القابلية فلا يخلو اما ان مقبولا او مجرد القبول لا يمكن ان يكون
موجودا مستقلا بل لا بد ان يتعلق بمكان ما اورده وارد واما البحث الثاني فيندفع بان الفرق
حاصل بين هذا الدليل على ما قررنا وبين ما سبق في اول الفصل على ما بيناه هناك من بيان الفرق بين البرهان
الذي اورده الشيخ هناك والبرهان الذي ذكره صدر المحققين قدس سره والشيخ له فتذكر   فلنفرض
الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه انه تفارق الصورة الجسمانية
فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل ونفرضه
بعينه لم ينقسم الا انه ازيل عنه الصورة الجسمانية حتى بقي جوهرا واحدا بالقوة والفعل فلا يخلو اما
ان يكون هذا الذي بقي جوهرا وهو غير جسم هو بعينه مثل الذي هو جزء الذي بقي كذلك مجردا او خالفه فان خالفه
فلا يخلو اما ان يكون لان هذا بقي وذلك عدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا ولكن يختص هذا بكيفية
او صورة لا يوجد لذلك او مختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية او غير ذلك
فان بقي احدهما وعدم الآخر والطبيعة واحدة متشابهة وانما عدم احدهما برفع الصورة الجسمانية
فيجب ان يعدم الآخر ذلك بعينه وان اختص بهذه الكيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حال الانفصال رفع
الصورة الجسمانية ولم يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الآخر كذلك قبل
قبل من الاولين وهما اثنان يتحدان فيصيران واحدا فنقول ومن المحال ان يتحد جوهران لانهما ان اتحدا وكل
واحد منهما موجود فهما اثنان لا واحد وان اتحدا واحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف
يتحد بالموجود وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدان او منهما
وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة واما ان اختلفا بالتفاوت

في المقدار

في المقدار وغير ذلك فيجب ان يكونا ليس لها صورة جسمانية لها صورة مقدارية ويضعف واما ان لم
تختلفا بوجه من الوجوه فيكون في حكم شيء لو لم ينفصل عنه ما هو غيره هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره
وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما واحدا فيجب ايضا ان يكون حكم بعض الموضع وحكم كله واحدا من
كل جهة ايضا ان يكون لو كان شيء لم ينفصل بان يوخذ منه شيء كالذي اخذ منه شيء وحكمه ولم يضف اليه
شيء حكمه وقد اضيف اليه شيء وبالجملة كان شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين فمن طبيعة ذاته
استعداد الانقسام لا يجوز ان يفارقه وربما يمنع عنه بعارض من خارج استعداد الذات وذلك
الاستعداد مع الامتناع المقارنة المقدار بالذات فبقران المادة لا يتعرى من الصورة الجسمية هذا رابع
الوجوه على استحالة تعري المادة الجسمانية من الصورة وهو انه على تقدير جواز تعري المادة من الصورة
في الوجود الى حين قلنا ان تعرض هذا الجوهر حال تلبسه الصورة بالفعل منقسما بقسمين ولما كان التعري من
جواز تعري هذا الجوهر من الصورة فمن الضرورة يكون جائز التعري هيولى كل واحد من القسمين من صورة نهاية
التي متلبسة بها بالفعل وبقاؤها جوهرا واحدا بالقوة وبالفعل جميعا ولنا ايضا ان نعرض هذا الجوهر
بعينه لم ينقسم قسمين بسبب الصورة لكن تجرد من الصورة وبقي معراة عنها جوهرا واحدا بالقوة والفعل
كالذي كل واحد من جزئيه كذلك على التقدير الاول فنقول هذا الجوهر الواحد الذي بقي جوهرا واحدا بدون
الصورة اما ان يخالف جزءه الذي بقي كذلك بدون الصورة اولا يخالف فعلى الاول هذه المخالفة
اما ان يكون باعتبار ان هذا الجوهر بقي بعد التجرد وجزءه عدم بعده او بالعكس اعني باعتبار ان الجزء
بقي بعد التجرد والكل لم يبق بعده او باعتبار انه اختص احدهما وان كانا جميعا باقيين بكيفية
الصورة لا يكون للآخر اعم من ان يكون للآخر كيفية وصورة اخرى اولا يكون او باعتبار انهما مختلفان بين

في الحقيقة وان كانا متفقين في المقدار والكيفية لا سبيل الى ان يكون المخالفة باعتبار ان احدهما
بقي بعد التجرد والآخر عدم بعده لانهما متفقان في الحقيقة ولم يحدث حالة الا زوال الصورة الجسمانية
وهي مشتركة بينهما فان كانت متعرضة لانعدام احدهما كانت موجبة لانعدام الآخر بالضرورة واذا
فيجب ان يكونا جميعا باقيين لا الى ان يكون باعتبار اختصاص احدهما بكيفية وصورة لان المفروض
انهما متفقان في الحقيقة ولم يحدث لهما حالة الا زوال الصورة عنهما وهي مشتركة فلو كانت هذه الحالة
مستلزمة لحدوث حالة فيجب ان يكون حاصلة لهما جميعا مشتركة بينهما لا مختصة باحدهما وقيل هذا اذا
لم يعتبر جزء المادة او كلها لا يلزم ان يحدث له حالة عند المفارقة لا يحدث للآخر لا بد لنفيه من دليل والجواب
انه على تقدير اتفاقهما في الحقيقة لا يمكن اختصاص احدهما بحالة لان المستلزم لحدوثها بعد المفارقة ان كان
اصل الحقيقة فلا يكون مختصة باحدهما بل يكون مشتركة بينهما وان كان المستلزم لها زوال الصورة عنهما
فكذلك اذ يجب ان يكون مشتركة بينهما لا مختصا باحدهما كما ذكرنا ولا يمكن ان يكون المستلزم لذلك الجوهر
المفارق لان نسبته اليهما على السوية ولا مخصص لا في ذات احدهما ولا خارجا عنها نعم انما يمكن ذلك
لو كان احدهما مخالفا للآخر بالحقيقة فيكفي في المخالفة بينهما تلك المخالفة من غير احتياج الى حدوث تلك
الحالة ولما كان المفروض انهما متفقان في الحقيقة فلا سبيل الى ان يكون المخالفة بينهما باعتبار الحقيقة
والشيخ لم يتعرض لبيان نفي كون المخالفة بينهما بهذا الاعتبار لظهوره ولانه خلاف الفرض
بقي ان يكون المخالفة بينهما باعتبار تفاوتهما في المقدار وهذا يستلزم خلاف الفرض اعني فرض تجردها
من الصورة الجسمية لان كل ماله صورة مقدارية فله صورة جسمانية فان قيل بقي امر آخر لعل المخالفة
يكون بينهما باعتباره وهو ان يكون زوال الصورة الجسمية عن الطرفين سببا لزوال الاثنينية

وصيرورتهما بالاتحاد جوهرا واحدا قلنا ان المستحيل ان يجد جوهران ويصيرا جوهرا واحدا لانهما ان اتحدا
فبعد الاتحاد ان بقيا اثنين كما كانا فلا اتحاد وان بقي احدهما وعدم الآخر فلا اتحاد ايضا اذ اتحاد المعدوم
مع الموجود محال وان عدما جميعا وحدث بعدهما شيء ثالث فيكون ح ما فرض اتحادا كونا وفسادا فيجب ان يكون
بينهما اعني الكائن والفاسد مادة مشتركة فيكون المادتان على هذا التقدير ذا مادة وكلامنا في نفس المادة
لا في شيء ذي مادة فقد تبين انه لا يمكن ان يكون بينهما مخالفة بوجه من الوجوه لاستلزامها بهذه الامور التي
كلها باطلة وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم قيل ما ذكره الشيخ في بطلان الاتحاد بين الطرفين وارد
على ما ذكروه في اثبات الهيولى فان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل وصار متصلين فبالضرورة يصير الهيولى
ايضا حصتين ثم ان الجسمين المتصلين اذا صار متصلا واحدا فبالضرورة يصير الحصتان الاثنتان من الهيولى
واحدا والجواب ان الهيولى على ما هو مذهبهم جوهر مبهم غير متعين بالوحدة والكثرة بل مع المتصل الواحد
واحد ومع المتعدد متعدد فبعد صيرورة المتصلين متصلا واحدا يصير باعتباره واحدا ولم يكن في
ذاتها متعددا حتى يكون صيرورتهما من بعد الاثنينية مع زوال الصورة لانا فرضنا ان كل واحد من الطرفين
قابل لان يزول عنه الصورة فالقابل يجب وجوده مع المقبول فيجب بقاؤهما بعد زوال الصورة
فالحكم لو صارا واحدا لكون الوحدة بالاتحاد وهو مح قال صدر المحققين قدس سره الاتحاد بالمعنى
المذكور فيما لا مقدار لهما ممتنع ايضا واما ان الاتحاد والذي فيما مقدار له كالهيولى الس مح ممتنع
ان يزول عن جسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث لمادتيهما صورة مقدارية واحدة بسببها
ما المقدار بين نسبة الكل الى جزئيه فيبقى اتحادها واما حقيقة الاتحاد بين محصلين فذلك مح
كما بينه الشيخ انتهى ومراده ان الهيولى المعراة عن الصورة بالفعل امر محصل مع قطع النظر عنها فلو فرض حدوث

هيولاهما لصورة جسمية انقسمت قسمين ثم زالتا ان كل واحدة منهما صورتهما لكون هذا
ان امرين محصلين في الخارج فاتحادهما الاتحاد بين امرين متحصلين وهو مح واما على تقدير استحالة تجرد
الهيولى عن الصورة وقوامها بها فهي لا يكون امرا متحصلا من حيث هي بل تعرضها الوحدة والكثرة و
الاتصال والانفصال فلا يلزم من صيرورة الهيولى واحدا بعروض الاتحاد فيما بين امرين متحصلين فاندفع
ما قيل عليه من ان الاتحاد فيما نحن فيه ايضا لا يلزم ان يكون بين امرين متحصلين اذ المفروض ان المادة المشتركة
بين الصورة الجسمانية وغير الجسمانية حصل لها صورة جسمانية واحدة وصارت جسما واحدا ثم عرض
ثم انفصل الجسم وصارت المادة حصتين جسمانيتين بالعرض فيمكن ان يصيرا باتحاد الحصتين واحدا بسبب زوال
ما بين الصورتين وحدوث صورة واحدة عقلانية كما يمكن صيرورتهما واحدا بسبب زوال الصورتين
وحدوث صورة جسمانية واحدة ولنرجع الى الكتاب فنقول وعلى الثاني اعني على تقدير ان لا يكون
بين الهيولى الواحدة التي زالت عنها الصورة الجسمية وبين كل واحد من جزئيها الذين زالت
عنهما صورتهما الجسمية مخالفة بوجه من الوجوه اصلا يلزم ان يكون حكم الشيء ولم ينفصل عنه شيء هو جزؤه
حكمه وقد انفصل عنه شيء هو غيره وكذا يلزم ان يكون حكمه وهو منفرد من الغير وحكمه وقد انضم اليه غيره
حكما واحدا من جميع الوجوه وبالجملة يلزم ان يكون حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا وهذا بديهي
البطلان وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم واذا ابطل الشقان اللذان لزما من فرض تعري
الهيولى عن الصورة الجسمية بطل ما يستلزمهما وبالجملة كل ما من شأنه ان ينقسم في وقت معنى
في طباع ذاته استعداد ان ينقسم وان منع منه مانع خارج وذلك الاستعداد انما يكون
فيما يكون متقدرا والهيولى لما كانت من شأنها ان ينقسم فيجب ان يكون متقدرا فيكون متلبسة
بالصورة

الصورة الجسمية وهذا هو المطلوب واعلم ان الظاهر من سياق كلام الشيخ ان مجموع ما ذكره من قوله
وايضا فانها لا تخ الى قوله فتبين ان المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمانية برهان واحد ولذا جعله صدر
المحققين قدس سره برهانا واحدا ولكنا جعلنا قوله وايضا فانها لا تخ الى قوله اعني القوة القريبة
مح برهانا واحدا وقوله فلنفرض الان هذا الجوهر الى قوله فتبين ان المادة برهانا آخر والزمنا مخالفة
ظاهر السياق لانه يلزم على جعل مجموع هذا الكلام برهانا واحدا الاستدراك قوله وايضا الى
قوله فلنفرض ولا شيء من المقدمات المذكورة لا دخل له في الاستدلال المذكور اذ يكفي ولد
ان تفرض وهم الدليل كما قررناه ولهذا جعل في الكتاب ما ذكره الشيخ اولا برهانا تاما على المدعى
وما ذكره ثانيا برهانا آخر عليه وبالجملة التزام مخالفة ظاهر السياق اهون من التزام وقوع مثل هذا
الاستدراك الصريح في كلام الشيخ صدر المحققين قدس سره بعد ما فرغ من شرح كلام الشيخ
لما تبين وتحقق ان الهيولى في ذاتها وهويتها امر مبهم لا يتعين بهويتها كونها امرا من الوجود بل يكون امرا
عقليا غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون هو في ذاته هيولى اذ كل ما يتصور في الذهن
فهو صورة عقلية وجودها وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن ان يتصور شيئا هو بعينه عنوان
جوهر بالقوة غير متحصل الهوية قابل الكثرة والوحدة وذلك العنوان امر صوري عقلي غير قابل للقسمة
اصلا فكل ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون حقيقة غير حقيقة الهيولى الا انها يصلح ان يصير عنوانا لها وان
يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية وبهذا الوجه يستقيم الاحكام
التي ذكرت في الاستدلال على نفي تجردها عن الجسمية قيل فيه نظر اذ غاية ما لزم من كلام الشيخ على
تقدير تماميته ان الهيولى لا بد ان يكون في الخارج مقارنا بالمقدار دائما واما ان يكون قابلا للقسمة الفكية

اما كانت سواء كانت في الذهن او في الخارج فلا يلزم من شيء مما ذكره اصلا وهو ظاهر بل لا يلزم منه ان يكون
قابلا للقسمة الوهمية ايضا اما كانت بل يجوز ان يكون في الذهن مجردة عن المقدار كما يشعر به كلام
الشيخ بعد ذلك في النص ليت شعري كيف يحكم بان الهيولى لا يمكن تعقلها مع ذكره سابقا من ان
حقيقتها الجوهر المستعد وهو الاستدلالات عليه ولو لم يكن كنهها بل وجهها لا يشكل تمام الاستدلالات
المذكورة انتهى والجواب اما عن الاول فبانه قد تبين ان الهيولى وجودها وجود قابل للصورة الجسمية
وللمقدار دائما ولا يمكن تعريها عنهما وانه يتوارد عليها الوحدة والكثرة اعني الاتصال والانفصال
فبالضرورة لا يكون في ذاتها متباينة عن قبول الانفكاك والاتصال وان منع منه مانع من خارج
وهذا هو مطلوبه ثم فرع عليه ان الهيولى اذا كانت بحسب اصل ذاتها كذلك فلا يتصور لها وجود
يكون غير قابلة للانقسام ولم يدع المحقق انه تبين منه انها قابلة للانقسام ايما كانت في الخارج
وفي الذهن كيف وهو يدعي ان لا حصول للهيولى في الذهن اصلا فقد حكم المحقق قدس سره في شرح
الهداية عليه بانه ضعيف لكن يرد عليه انا لا نم ان كون الهيولى امرا قابلا للقسمة في الخارج يستلزم ان
لا يكون لها وجود في الذهن باعتبار ان كل ما يحصل في العقل فهو صورة عقلية غير قابلة للانقسام للقسمة
لجواز ان يكون حقيقتها باعتبار الوجود الخارجي قابلة للانقسام لا باعتبار وجودها الذهني ثم
قياس ما قالوا في تعريف الجوهر بانه ماهية حق وجودها ان لا يكون في موضوع وان كانت
حاصلة في العقل في الموضوع فيجوز ان يحصل الهيولى في العقل ويكون غير قابلة للقسمة فاذا وجدت
في الخارج كانت قابلة للقسمة وجواب هذا يحتاج الى ذكر مقدمات لا يسع المجال لتحقيقها واما الثاني
فمن البناء اعني قوله وايضا ليت شعري الخ فيما اشير اليه فيما سبق من اعتبار ان الاستعداد ليس
نفس

فصلا لها بل هو من لوازم فصلها الحقيقي اعني كونها بحيث يقبل ويستعد وما يكون بحسب اصل ذاته
بحيث يلزم القوة والاستعداد لا يكون له فعلية وراء القوة والاستعداد وبذلك تم جميع
ما ذكره مما هو عليه   ولان هذا الجوهر انما صار كما لمقدار حله في الجسم كم بذاته ليس بحسب ان
يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر وان كانت الصورة الجسمية واحدة ونسبة
ما هو غير متحيز ولا متكمم في ذاته الى ما يتجزى او متكمم بغيره الى اي مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة والا فهو
مقدار في ذاته يطابق ما يتحد به دون ما ينفصل عليه وهو الكل والجزء واحد لانه يجب ان يكون
جزء منه يطابق جزءا من المقدار وليس له في ذاته جزء فبين من هذا انه يمكن ان يصغر المادة بالتكاثف
ويكبر بالتخلخل يريد بيان امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين وصحتهما وقد فرغ سمعت ان لفظ التخلخل
يطلق على معنيين احدهما انتفاش اجزاء الشيء بعد اندماجها كما في القطن المندوف اذا ندف
وثانيهما صيرورة مقدار الصغير عظيما من غير ان يدخل فيما بين اجزائه شيء من خارج والمعنى الاول هو الذي
كان العامة من الناس يعترفون بوقوعه ولا يستبعدونه والمعنى الثاني خاصي يستبعده الجمهور
فانهم لا يقدرون ان يتصوروا صيرورة الصغير كبيرا من غير ان ينضم اليه شيء من خارج وان لفظ التكاثف
يطلق على معنيين احدهما اندماج اجزاء الشيء بعد انتفاشها كما في القطن المندوف اذا لف بعد الندف
وثانيهما صيرورة مقدار الكبير صغيرا من غير ان ينفصل عنه شيء والاول من المعنيين عامي والثاني خاصي
يستبعده العامة من الناس بل بعض الخواص ايضا ولما كان هذان المعنيان مستبعدين بحسب
بادي النظر اراد الشيخ ازالة هذا الاستبعاد وبيان ان الهيولى لما كان غير المقدار وانما يصير ذا المقدار
او الكمية بسبب حلول المقدار فيها كان غير مقتض لها في ذاتها لمقدار خاص وقطر بعينه فنسبتها الى جميع

المقادير والاقطار نسبة واحدة وان كانت نسبة الصورة الجسمية خاصة واحدة اذ لو كانت في ذاتها
مقتضية لمقدار خاص لكان لها مقدار في ذاتها تطابق ما يتحد به دون ما ينفصل عنه او ينفصل عنه اذ
ان يتحقق فيها الكل والجزء واما كان يجب كونها متقدرة بمقدار خاص لانه يجب ان يكون جزء منها مطابقا
لجزء من المقدار ولا يكون لها في نفسها جزء فاذا كانت الهيولى ثابتة ونسبتها الى كل مقدار ممكن ان
تصغر بالتكاثف وتكبر بالتخلخل فان قيل كون الهيولى مغايرة للمقادير لا يقتضي كونها متساوية النسبة
الى المقادير الا ترى ان الصورة النوعية مغايرة للاحجار وليست مع هذا نسبتها الى جميع الاحجار في
السوية فلنا ان قياس الصورة النوعية على الهيولى قياس مع الفارق لان الصورة النوعية وان كانت
مغايرة للاحجار لكن ليست نسبتها الى جميع الاحجار على السوية لكونها في ذاتها مقتضية لحجر خاص والهيولى
مع كونها مغايرة للمقادير ليست مقتضية لمقدار خاص ولهذا كانت نسبتها الى جميع المقادير
على السوية وليست نسبة الصورة النوعية متساوية الى جميع الاحجار والى هذا القائل في المقام كلمات
واهية وابحاث فاسدة من قبيل ما ذكرنا لا يستحق فضل الاشتغال فلنذرها في سنبلها مع انه قد سبق
منا في المباحث السابقة ما يهدم اساسها ويخرب بنائها   وهذا المحسوس اي وجود التخلخل
والتكاثف الحقيقيين محسوس فلا مجال لانكارهما قال صدر المحققين قدس سره لحسب به
انشقاق القارورة اذا احتبس الماء واحكم صمامها والقيت في النار فيعلم ان ليس ذلك الا لزيادة
المقدار للماء في القارورة لا بسبب دخول النار من خارج اليها اذ لم يبق في داخلها مكان لا نقصها
ثم ما والذي جاء ان يدخل بيق موضع من شانها الخروج عنه بالطبع الى جهة العلو وكذا
دخول الهواء قارورة تمص ثم تكب على الماء فيعلم انقص من ذلك لا اصل ان الماء
يجذب

يجذب بعض الهواء الذي فيها بالقسر فلولا حصول التخلخل في الباقي لزم الخلاء وهو محال فاذا اكب على الماء دخل
فيها صعد الماء لرجوع الهواء الى قوامه الاصلي لزوال القاسر وامتناع الخلاء ولولا ذلك لما صعد الماء
الذي طبيعته التسفل فهذه حجة عند المص على التخلخل وعند الكب على التكاثف انتهى واعلم ان ما ذكره
الشيخ اولا مجرد رفع الاستبعاد المنكرين بوقوع التخلخل والتكاثف ولا يحصل منه الجزم بوقوعهما
لان الفلك بهذه الصفة مع امتناع خلوها عن المقدار المعين ولذلك قال في الاشارات
بعد ان ذكر ان ذكرهما في هذا تحرزا عن هيولى الفلك ولا يستبعدان تخصص في بعض الاشياء
قبولها لقدر معين حتى ما هو اكبر او اصغر منه   بل يجب ان يكون تعيين المقدار فيها بسبب
يقتضي في الوجود ذلك المقدار وذلك السبب لا يخ اما ان يكون الصورة والاعراض التي يكون في المادة
او سببا من خارج فان كان سببا من خارج فاما ان يعيد ذلك المقدار بتوسط امر
آخر او بسبب استعداد خاص فيكون حكم هذا وحكم القسم الاول واحدا ويرجع الى ان الاجسام
لاختلاف احوالها تختلف مقاديرها واما ان لا يكون الا في السبب ذلك وما يتوسطه فيكون
الاجسام متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية الاحجام وهذا كما قال صدر المحققين قدس سره
غير لائق في تعيين المقدار لحسب وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط بل لا بد فيه من سبب
غيرهما وذلك السبب لا بد وان يكون من احوالها المقارنة لها لانه لا يخ اما ان يكون امرا مقارنا
لها كالصورة والاعراض او يكون امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يخ اما ان يكون
افادته المقدار للمادة المقدرة بتوسط شيء آخر بان يوثر اثرا يتبع ذلك الاثر حصول المقدار
او بعيد استعدادا او لا ثم يعيد بواسطته المقدار او لا يكون افادته بتوسط شيء آخر

الاول من الترديد الاول هو المطلوب وكذا الاول من الثاني ثم يرجع الى ما هو المطلوب وهو ان السبب
القريب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير في الاجسام لاختلاف انواعها
من الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو باطل والا لزم ان يكون مواد الاجسام كلها
متساوية الاستعداد للكل منها لنسبة المقادير والاحجام لان الهيولى قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة
مقتضاها واحد والفاعل الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في
القوابل المتساوية الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم باطل لان الوجود يكذبه هكذا المرام
انتهى قيل عليه فيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان الصورة الجسمية لها في ذاتها اجزاء فيجوز ان
تقتضي قدرا خاصا ويحصل للهيولى ايضا ذلك القدر بسببها فلا حاجة الى امر آخر بل نقول بالزم من كلام
الشيخ ان الهيولى يجوز العقل ان يكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية ولم يثبت انها كذلك في
الواقع فيجوز ان تقتضي كل هيولى خاصة قدرا خاصا من دون حاجة الى سبب آخر فان قلت ما ذكره
من شهادة الحس بالتخلخل والتكاثف يدل ان نسبة الصورة الواحدة والهيولى الواحدة
الى المقادير المختلفة واحدة في الواقع لا بمجرد تجويز العقل فلا يمكن اذن اسناد المقدار الى الصورة
الى صنعه او الهيولى الى صنعه قلت لعل الصورة الى صنعه او الهيولى الى صنعه تقتضيان بالطبع قدرا خاصا
ان لم يمنع مانع من خارج كالقسر الذي يحصل به التخلخل والتكاثف مثلا الا ترى انهم يسندون المقدار
الى الصورة النوعية مع ان في الصورة التخلخل والتكاثف قد يبقى الصورة الواحدة النوعية
بعينها ويمكن دفع الايراد عن الشيخ بان يقال مراده ان الهيولى لا يكفي في تعيين المقدار بل لا بد
من امر غيرها من صورها واحوالها سواء كانت صورة جسمية او لا لا كما قاله القائل من ان الصورة

الجسمية ايضا لا يكفي وح اندفاع الايراد الاول ظاهر واما اندفاع الايراد الثاني فبان يقال ان الشخص الهيولى
والصورة فالهيولى المشخصة اذا اقتضت مقدارا معينا فللصورة مدخل فيه ايضا وهو المطلوب فان
قلت هل يمكن دفع هذا الايراد بان الهيولى قابلة محضة فلا يمكن ان تقتضي قدرا خاصا بمعنى الفاعل لكلام
الفاعل قلت لا اذ معنى اقتضائها القدر الخاص ليس الا انه لا يقبل الا هذا القدر وهذا لا ينافي كونها قابلة
محضة اذ ليس هي فاعلة اصلا واما ثانيا فلان كون نسبة الفاعل الخارج الى المقادير واحدة على تقدير
تسليمه انما هو على تقدير عدم حصول امر خارج واما على تقدير حصول امر خارج فلا كما ان نسبة الفاعل
الى جميع الصور على السوية وعندنا فصل فاصل الجسم وقطعه بوجه خاص تفيض من الفاعل صورتان
على المادة خاصتان فنقول فيما نحن فيه ايضا كان سببه الامر الخارج الذي هو الفصل الفيض من الفاعل
صورتان خاصتان على المادة مع تساوي نسبته الى جميع الصور من دون حصول استعداد في
المادة لذلك يمكن ان يفيض منه مقداران خاصان ايضا بدون استعداد وعرض في المادة انتهى
ولكن نقول في الكلام هذا القائل وجوه من البحث اما اولا فلان ما ذكره من ان الصورة لها في ذاتها اجزاء
قد عرفت فساده وعلى تقدير صحته فنقول هذا لا يقتضي كونها مقتضيا لقدر خاص ولو سلم ذلك
فنقول اقتضاؤها للمقدار الخاص انما لذاتها فيجب ان يكون كل جسم متقدرا بهذا القدر الخاص
الذي تقتضيه الصورة الجسمية وذلك كاذب يشهد الحس بكذبه وان كان بسبب امر خارج فاما
ان يكون مباينا وهو باطل لما ذكره الشيخ واما غير مباين لها وهو اما صورة واما عرض وهو المطلوب
الذي كلامنا فيه واما ثانيا فلان ما ذكره من انه يلزم من كلام الشيخ الا ان العقل يجوز ان يكون نسبة
الهيولى الى المقادير نسبة واحدة وما لزم ان ذلك كذلك في الواقع فغلط صريح او مغلطة فضيحة اذ

تبين من كلام الشيخ هو ان الهيولى لما كانت متكثرة باعتبار حلول المقدار فيها وليست في ذاتها
مقتضية لمقدار خاص لما ذكره من الدليل فنسبتها الى جميع المقادير على السوية وليس هذا ما يتوهم
لازما من كلام الشيخ فيما بناه عليه من جواز اقتضاء الهيولى لمقدار خاص فانما بناه على اساس غير
وثيق وليس له قدر من الاستحكام رفيق واما ثالثا فلان اقتضاء كل هيولى خاصة مقدارا خاصا
انما هي من هيولى من اعتبار امر آخر جعلها خاصة هو اما صورة واما عرض وهو المطلوب فان قلت ما ذكره
لا يتم الا في هيولى الاجسام العنصرية واما في هيولى الاجسام الفلكية فلان هيولى كل فلك مغايرة لهيولى
فلك آخر فعلى تقدير اقتضاء كل هيولى من هيولات الافلاك قدرا خاصا من المقدار لا يلزم المحذور
الذي ذكرتم اعني لزوم كون كل الاجسام متقدرا بمقدار خاص قلت الدليل على ان هيولى الفلك
ليست مقتضية لمقدار خاص انما يقام من جهة ان وجودها وجود قابل فقط وليس له اقتضاء
اصلا لا من الجهة التي ذكرنا وما ذكرنا ظاهر فساد قوله قلت لعل الصورة الى صنعه او الهيولى الخاصة
الخ واما رابعا فلان التنوير الذي ذكره بقوله الا ترى غير منور لان حاصله انه كما انهم يسندون
المقدار الى الصورة النوعية ومع بقائها يجوزون التخلخل والتكاثف باعتبار القاسر الذي
يوجبهما كذلك يمكن اسناد المقدار الى الصورة او الهيولى الى صنعه ان لم يمنع منه مانع كالقسر
الذي يوجب التخلخل والتكاثف وذلك فاسد لما عرفت من ان على تقدير اسناد المقدار
الخاص الى الصورة الى صنعه او الهيولى الى صنعه يلزم المحذور اعني لزوم تقدر جميع الاجسام
بمقدار واحد ولا يلزم على تقدير اسناده الى الصورة النوعية واما خامسا فلان ما ذكره
بقوله ويمكن دفع الايرادين عن الشيخ فمدخول بان الشيخ مصرح بان الصورة الجسمية حكمها

حكم الهيولى في ان نسبتها الى جميع المقادير على السوية وانها لا تقتضي قدرا خاصا من المقدار
على ما مر منه في الفصل الثاني من هذه المقالة في بيان مغايرة الطبيعة الجسمية للمقادير والابعاد
الكمية وفي هذا المقام ايضا حيث قال وان كانت الصورة الجسمية واحدة فبناء امر الشيخ
على امر هو مصرح بخلافه لو دفع ايراده عنه لا يرد عليه اصلا وكانه غير صحيح واما سادسا فلان ما ذكره
من معنى اقتضاء الهيولى قدرا خاصا من المقدار خاص يلزم ان يكون الاجسام كلها متقدرة بمقدار
واحد وهذا باطل يكذبه الحس لمشاهدتها مختلفة للمقادير بل الجسم الواحد قد تختلف مقاديره كما في
صورة التخلخل والتكاثف فكيف يكون مع هذه الهيولى قابلة لمقدار خاص ولا يكون قابلة لغيره نعم
لو قيل ان هيولى الفلك يجوز ان يكون مقتضية لمقدار خاص بمعنى انها لا تقبل الا هذا القدر من المقدار
ولا يحتاج في تعيين مقدارها الى امر آخر غيرها لم يمكن دفعه بما ذكرنا وكان الاشكال بحسب
الظاهر ويمكن رفعه بانه قد تبين مما قدم ان الهيوليات شانها القبول والاستعداد مطلق لا استعداد
امر خاص ومقدار معين وان وجدت في الخارج متقدرة بقدر خاص بلا امكان تقدرها بمقدار
آخر بسبب امر آخر فهيولى الفلك ايضا من حيث ذاتها لما كان من شانها القبول والاستعداد فلا
تأبى من حيث الذات عن قبول المقادير مختلفة ولا تقتضي باعتبار ذاتها التقدر بمقدار
خاص دون غيره وما سابعا فلان على تقدير صحة ما ذكره من معنى الاقتضاء لا يمكن دفع الايراد عن
الشيخ ايضا اذ لاحد ان يقول لا نم ان الهيولى لا تكفي في تعيين المقدار لجواز ان يكون في ذاتها
مقتضية للتقدر بمقدار خاص بمعنى انها لا تقبل الا ذلك القدر فح لا حاجة الى امر آخر في تعيين
المقدار فكيف حكم بانه يمكن دفع الايراد عن الشيخ واما ثامنا فقوله واما ثانيا ما ذكره هذا القائل

نفسه حيث قال ويمكن ان يقال بعد تسليمه ان لا يكون استعداد وحال للمادة نسبته ببعض الصور ان
من القابض من المقدار السابق والصورة السابقة اللذان لهما احدهما القبول في الصورتين وهذين
المقدارين وما ذكره الشيخ من انه لا بد من صورة او عرض في المادة لتعيين المقدار اعم من ان يكون
ذلك العرض نفس المقدار او غيره وبعد تسليمه نفس المقدار والصورة مما لها مدخل في تعيين المقدار
فلا نقض ومع ذلك اقتبس لحسب ان يصدر من ذلك السبب حجم بعينه دون حجم للالامر في
يقول الامر شرط اتصاف المادة به يستحق المقدار المعين لا نفس كونها مادة ولا ذهب لو كونها
مادة لها مصور بالكمية لم يكون للمادة شئ لا جله يستحق ان يصورها المصور بذلك الحجم والكمية بعين قطع
النظر عما ذكرنا من كون الاجسام مختلفة ونسبته لا استحقاق لكلم ونسبتها ونسبته للاحجام كذا فنقول لما كان نسبته
للامر المباين الى جميع الاجسام على السوية وكذلك الى جميع الاحجام فلا يجوز ان يصدر عنه حجم بعينه في
غير جميع الاجسام دون حجم آخر تختلف فيه فيكونهما ونسبته في الحجم الصادر عن كل واحد منهما مثل الحجم مثل
حجم الآخر لا بد ان يكون الامر مضاف الى المادة كل واحد من الاجسام يستحق المقدار المعين والا يمكن ان
يكون ذلك باعتبار المادة نفسها لما عرفت ولا باعتبار ان لها مصورا يصورها بتلك الكمية
والحجم بل ونسبته المصور الى جميعها والى جميع الاحجام والحاصل ان ما بعد التقدير يلزم المطلوب
ان من المادة نفسها لا يكفي في تعيين مقدارها بل لا بد من امر آخر غير الصورة الجسمية الجسمية
ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان يختلف بالاشد والاضعف ليس النوع مطلقا وان كان
الاشد والاضعف قد يقارن الاختلاف في النوع لا لكن بين الاختلاف بالنوع مطلقا وبين
الاختلاف بالاشد والاضعف مخالفة معلومة عند المعتبرين يريد ان ما يعتبر سببا لتعيين المقدار

او في المادة يجوز ان يكون امورا مختلفة بحسب النوع كالحرارة والبرودة فان احدهما لما كان
موجبا للتخلخل يعين على المادة مقدارا اعظم والآخر موجبا للتكاثف يفيد للمادة مقدارا اصغر ويجوز
ان يكون امورا مختلفة بالشدة والضعف كمراتب الحرارات ومراتب البرودات فان كل مرتبة
تقتضي قدرا خاصا من المقدار وهي امور مختلفة بالشدة والضعف وذلك معلوم بالبديهة والاختلاف
بالشدة والضعف وان كان قد تفاوت الاختلاف بالنوع راسا من حيث ان للاختلاف بالشدة
والضعف الاختلاف في شئ واحد كما ان الاختلاف النوعي بين المتخالفين نوعا هو امر ذاتي لكن فرق
بين الاختلاف بالشدة والضعف وبين الاختلاف النوعي عند المعتبرين فان الاختلاف النوعي
انما هو بعض الذات فالاختلاف بالشدة والضعف انما هو تمام الذات التي يشتركان فيها
فلذلك لا يعتبر اعتبار الاختلاف بالنوع عن اعتبار الاختلاف بالشدة والضعف من العقل
يجوز كل الاختلافين فيما بين الامور التي تعين للمادة مقدارا فقد علم ان الهيولى قد تبينها
جهة المقادير مختلفة وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات قد اتضح من المقدمات المذكورة كانت جواز
تبدل المقادير على جسم واحد ان المادة في نفسها غير متقدرة لا تقتضي بنفسها مقدارا خاصا
للاجسمية ولا المفارق بل لا بد في تعيين المقدار من وجود استعداد في المادة لوجود المقدار
من اختلاف الاستعداد لاختلافه بعد تبين التواتر ان المادة الواحدة بعينها قد تستعد
تارة لمقدار ولمقدار آخر اعظم منه او اصغر دفعة او على التدريج وهذا المسئلة من المسائل التي
هي مبادي في العلم الطبيعي يبنى عليها كثير من مقاصد العلم الطبيعي كحركات النمو والذبول وحدوث
البخارات والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها والفصل

كل جسم يختص لا محالة بحيز من الاحياز وليس له حيزه الخاص به بما هو جسم والا لكان كل جسم كذلك هو
اولى فلا محالة يختص به لصورة في ذاته وهذا بين واضح فانه اما ان يكون غير قابل للتشكلات والتفصيلات
فيكون بصورة ما صار كذلك لانه بما هو جسم قابل له واما ان يكون قابلا لها بسهولة او بعسر وكيف
ما كان فهو احدى الصور المذكورة في الطبيعيات يريد اثبات الصورة النوعية الجوهرية اعني
ما به يختلف الاجسام انواعا واعلم انه لا شك ان الاجسام انواع مختلفة لكن الاختلاف في
ان ما به يختلف الاجسام انواعا جواهرا ولا والرواقيون ومن تبعهم من المتاخرين كصاحب الاشراق
قالوا هي اعراض وهذا بناء على الجوهر لم يتركب نوع طبيعي من جوهر وعرض وذهب المعلم الاول ومن تبعه
كالفارابي والشيخ ضاعف الله قدره وسائر المحققين الى انها جواهر بناء على انها مقومة
للاجسام ومقوم الجوهر لا يكون عرضا فالعمدة في هذا المقام اثبات ان هذه الامور التي تختلف
بها الاجسام انواعا جواهر وليست اعراضا لما عرفت من ان ذلك محل الخلاف وليس في كون
الاجسام انواعا مختلفة خلاف ولهم في اثبات جوهريتها مناهج وطرق فمنها من جهة مبدئيتها
للآثار وهذه الطريقة هي التي اوردها الشيخ هنا وفي الاشارات تقريرها ان الجسم يمتنع ان يكون
في الواقع بمعنى اللازم اعم من ان يكون ابتداء او دفعة او من البين امتناع حصول جسم واحد في جميع
الامكنة وكونه على جميع الاوضاع فالجسم بما هو جسم يقتضي مكانا ما ووضعا ما على التعيين لم من البين
ان كل جسم حاصل في مكان خاص او له وضع خاص متعين يقتضيها بالطبع على ما قد بين في الفلسفة
الطبيعية قد تبين من هذا ان كل جسم متلبس في الواقع باقتضاء كونه في مكان خاص او وضع خاص
لا يجوز ان يكون ذلك الامر هو الصورة الجسمية العامة المشتركة والا لكان جميع الاجسام حاصلة

في مكان خاص او على وضع خاص وذلك معلوم البطلان ولا الهيولى لما عرفت من انها قابلة محضة لا اقتضاء
لها اصلا ولا المفارق لان نسبته الى جميع الاجسام وجميع الامكنة والاوضاع على السوية فتعين ان يكون
امرا مغايرا له داخلا في حقيقته وليس يقوم الجوهر بالعرض فيجب ان يكون ذلك الامر جوهرا
وذلك هو المطلوب وكذلك من البين ان كل جسم لا يخلو في الواقع من ان يكون قابلا للانفكاك والالتيام
والتشكل اللازم لهما او لا وعلى تقدير كونه قابلا فاما بسهولة او بعسر فالاول كالاجسام الغير
الفلكية من العنصريات فان بعضها قابل لما ذكرنا بسهولة كالاجسام الرطبة منها وبعضها بعسر كاليابسة
منها والثاني كالاجسام الفلكية فالمقتضي لما بين الحالتين في الفلكيات والعنصريات وللحالتين الاخيرتين
في خصوص العنصريات لا يجوز ان يكون الجسمية المشتركة والا لزم ان يكون كل جسم قابلا للتشكلات بسهولة
ولا الهيولى ولا المفارق لما عرفت ولا العرض لما ذكرنا فوجب ان يكون المقتضي لها فيهما امرا داخلا
في كل جسم جوهرا وهو المطلوب فقد تبين من ذلك ان ما به يختلف الاجسام انواعا امور جوهرية
داخلة في حقيقة الاجسام فلئن قيل لم لا يجوز ان يكون مبادي تلك الآثار المخصوصة اعراضا مختلفة
او كل موجب امر في الجسم لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدأ
الحركة وليس بصورة والحركة في بعض المواضع موجبة للحرارة وليست بصورة جوهرية فلم لا يجوز
ان يكون هذه الامور من قبيل الاعراض بل الحق ان هذه معدات والفاعل غيرها قلنا قد اجاب صدر المحققين
قدس سره بان استدلالهم على اثبات الصور بكونها مبادي جوهرية ليس متوقفا على كونها مبادي فعالة
المختلفة بل يكفي كونها معدات فان الآثار المختلفة لا بد لها من المخصصات مختلفة فهي ان كان ذاتية
للجسم ومبادي لفصولها فيكون جوهرا اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فيكون كالآثار المحتاجة

محتاج الى المخصصات عبرنا فستقل الكلام الى المخصصات المخصصات فاما ينتهي او يدور او ينتهي الى
الى مخصصات هي ذاتيات ينقسم بها الجسم الطبيعي والامران ممتنعان فتعين الثالث وهو
المطلوب مبني فيه نظر اذ يجوز ان يكون التخصيص بطريق التعاقب بان يكون كل عرض سابق معد الحق
وهو غير محال عندهم   هذا سوال مشهور وربما يجاب عنه بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار
مخالفة لحقيقة الماء وعلامة اختلافهما بامر جوهري فان مثل اختلاف اثار الاجسام لو كان موجبا
لثبوت مبادي لها فيها فلو وجب اختلاف المبادي الى صلة فيها مبادي اخرى للمبادي فان استند الاختلاف
المبادي اختلاف الاستعدادات للمادة المشتركة والعنصريات والى اختلاف القوابل في المهية
في الفلكيات فمن البين ان يسند اختلاف الاعراض ايضا الى اختلاف الاستعدادات او الى
اختلاف القوابل من غير حاجة الى اثبات امر جوهري مقوم للاجسام مبدا للاثار التي في الاجسام قطعا
فرق بين اختصاص الاجسام بالكيفية وبين اختصاصها بالصور النوعية فان الكيفية لما كانت
عرضية متاخرة بالوجود من الجسم فلابد لتخصيصها بالجسم من مخصص في الجسم واما الصور
النوعية لكونها متقدمة بالوجود على الجسم فلا حاجة الى ان تخصيصها بالجسم من بين ما وجدت
وحدث ملزومة للجسمية نعم هي محتاجة الى ان تخصيصها فلا يخصصها وتلك العلة يجوز ان يكون
فلا حاجة الا ان يكون لها مبدا في الجسم تخصيصها به وتوضيح هذا الجواب هو ان الاجسام لو لم
لها صور منوعة لكان كلها مشتركة وكان كلها متساوية في قبول تلك الاعراض والكيفيات
والمبدا المفارق نسبته الى جميع الاجسام يكون على السوا فتخصيص بعض الاجسام ببعض الاعراض
لابد له من سبب في الاجسام واما اذا كان لها صور منوعة فتلك الصور لما وجب كونها

محصلة للاجسام ومتقدمة بالوجود عليها لم يحتج في تخصيصها بالاجسام الى سبب في الجسمية المشتركة
يكون لازمة لتلك الصور المتخالفة تحتاج الى علل مفارقة بعيد وجوداتها سواء كانت تلك العلل
مختلفة بالذات او يكون هناك علة واحدة بالذات مختلفة الجهات يصدر عنها بكل جهة صورة
نوعية تقوم الجسمية وتحصلها بذا او لئن سلم دايضا مع الدليل المذكور فلا نم ان نسبة المفارق
الى جميع الاجسام وجميع الاحيان نسبة واحدة اذ يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة ويكون
له باعتبار كل جهة خصوصية بكل واحد من الاجسام ويكون مبدا لجميع الاثار المختلفة تلك الخصوصيات
من غير احتياج الى امر آخر فالجواب على ما ذكره صدر المحققين انا نعلم بالضرورة ان مباشر هذه الافعال
سواء كانت على سبيل الاستقلال او على التوسط امور مقارنة للاجسام اذ لا شك ان النار محرقة
والماء مبرد والارض مجمدة والهواء مرطبة والانسان يكتب والفرس يعدو والشجر ينمو
والحجر يهبط الى غير ذلك من الافاعيل المختلفة الصادرة من الاجسام المختلفة والقول بانها مما له
نسبة لها الا في الايجاد ولا في الاعداد مكابرة وليس مباشر تلك الا فعل الجسمية المشتركة
ولا الهيولى لما عرفت فهو امر آخر وهو المطلوب فان قيل بناء الحجة المذكورة على نفي القول بالقادر المختار
او على تقدير كون المبدا المسمى به تعالى قادرا مختارا مختارا الحكمي ان يقال انه سبحانه خصص بعض الاثار
ببعض الاجسام وبعضها ببعض من لحسب ارادته قلنا لا منافاة بين القول بالقادر المختار وبين
القول بوجوب استناد هذه الاثار المختلفة المشاهدة في الاجسام الى صور داخلة في حقيقتها
لان نسبة الباري تعالى الى جميع الاجسام لما كانت نسبة واحدة فجعل بعضها حارا او بعضها
باردا وبعضها خفيفا وبعضها ثقيلا لابد له من مخصص فان قيل تكفي في اختصاص بعض الاثار ببعض

الاجسام ارادة الله تعالى من غير سبق استحقاق ومن غير حكمة له تعالى في ذلك قلنا هذا الصحيح الا على
مذهب من يجوز الترجيح بلا مرجح وان لا حكمة ولا مصلحة في افعال الباري تعالى ولا كلام لنا مع هؤلاء اذ لا يلتفت
ولا اعتداد بقولهم وكلامهم وقد يورد على هذه الحجة ايرادات آخر يجري مجرى ما ذكرنا والجواب عنها
كالجواب عما اوردنا فلا فايدة في التعرض لها ومن منهاجهم لاثبات جوهرية هذه الصورة ما اورد
صدر المحققين قدس سره حيث قال طريق آخر لاثبات هذه الصورة وهي جهة تقومها
للطبيعة الجسمية وجودا فانها وان كانت محصلة نوعيتها في العقل الا انها محتاجة في الوجود
الى محصلات ومقومات اخرى اذ محال ان يكون الجسم المركب من الهيولى والصورة الامتدادية
امرا قائما بالفعل لا يكون شيئا من الانواع التي تحت الجسم المطلق فان فانا لا نقدر ان نتصور جسما
لا يكون فلكا ولا عنصرا او لا حيوانا ولا شجرا فاذن مثل هذا الجسم يكون جنسا بوجه وان لم يكن
جنسا من كل وجه فيحتاج ان يكون لتقومه وتقسيمه الفعلي شي يجري مجرى الفصول وما يقومه الفصل
يجب ان يكون داخلا في قوامه موجودا وان لم يكن داخلا في قوامه مهيته ومعنى وهو جوهر لان
المقوم جوهر وهو المسمى بالصورة النوعية والطبيعية فتبين انه لا يصح ان يكون الصور الجسمية
في الاجسام التي تتعاقب عليها الصور الطبيعية قاما للنوعيات والا لكان يلزم ان يكون تلك
الصور اعراضا لاحقة بعد تحصلها نوعا فيكون الاجسام كلها نوعا واحدا وهو محال ولا يجوز ان
يتقوم الهيولى بالصورة الجسمية على الانفراد وبالصورة الطبيعية على الانفراد اذ تبين ان مادة
واحدة بسيطة لا يجوز ان يتقوم بها صورتان بل يجب ان يتقوم اولا بالصورة الصورة
الطبيعية فيتنوع الجسمية ثم تقوم المادة والجسم هو معنى ثالث مبناه من هذه الامور الثلث

اعدا بالفعل لا يلتعرض عارض اتحاد الهيولى بالصورة ليس كاتحاد الجسم الابيض في الابيض
فان الجسم له وجود وقوام بالفعل لا بالبياض وكذلك حال المادة مع الصورة   محصل الكلام
في هذا المقام في تقرير هذا المنهج هو انه لا شك ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يمكن ان يكون
موجودا في الخارج على نعت الكلية اي بما هو جسم كذلك من غير تخصص وتشخص فكل موجود في الخارج
يجب ان يكون متشخصا ومتخصصا حتى يكون ممتازا عن غيره ولا يكون قابلا للاشتراك بين كثيرين
وهذا امر محقق لا شك فيه في هذا كون الجسم طبيعة محصلة نوعية غير محتاجة في تمام ذاتها اعني كونه جسما
الى مقوم ذاتي كان الانسان مثلا طبيعة نوعية محصلة ومع هذا لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج
على نعت الكلية والابهام بل يجب ان يكون متشخصا ومتخصصا فقد تبين من هذا ان الجسم المركب من
الهيولى والصورة لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج الا ان يكون متخصصا ومتشخصا فهذا الذي به
تخصص الجسم وتشخص وتمايز بعض افراده من بعض اما ان يكون اعراضا متاخرة بالوجود عن الاجسام
او لا بل يكون امورا داخلة في قوامها من حيث الموجودية بالفعل والاول باطل لان الاعراض
اللاحقة ببعض افراده التي تصير سببا لامتيازه عن بعض آخر عروضها له ولحوقها اياه انما هو جسم
مركب من الهيولى والصورة فيلزم ان يكون كل افراد الجسم معروضا لهذه الاعراض فلا يكون بين
افراده تمايز ومغايرة اصلا واما باعتبار خصوصية حاصلة له ليست تلك حاصلة لغيره ولا يمكن
ان يكون تلك الخصوصية عرضا والا ننقل الكلام اليه ونقول فيه بعينه ما قلنا حتى يلزم التسلسل
واما الاتيان الى ان يكون داخلا في قوام وجوده بالفعل وانه يستلزم المطلوب اعني كون
ما به تشخص الاجسام وتمايز بعضها عن بعض الامور الجوهرية اذ مقوم وجود الجوهر لا يكون

الا جوهرا علا انه يلزم على شق الاول كون الجسم المركب من الهيولى والصورة موجودا في الخارج مع
لغته الابهام والكلية وهذه العوارض التي فرضت مشخصة للافراد امور متأخرة الوجود عن
وجود معروضها لاحقة اياها ولقائل ان يقول ما ذكرتم يستلزم ان يكون مخصصات افراد نوع
الانسان صورا اذ لو وجب عدم امكان وجود الجسم في الاعيان بدون المخصصات
كونها مقومات لوجود الجسم وجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مقومات
لوجودها ويلزم كون افرادها في الخارج انواعا متخالفة وبالجملة يلزم على ما ذكرتم ان يكون جميع الفصول
حسية فان قيل ان المهية النوعية تامة الحصول فالجواب ان الطبيعة الجسمية نوع تام الحصول
مع قطع النظر عن هذه المخصصات من حيث هي طبيعة جسمية والاحتياج في الوجود الى المخصصات
مشترك بين الجسمية والانسانية فكيف يوجب التمامية في احدهما ولا يوجبها في الاخرى
فلا يمكن ان يقال مخصصات النوع يعرض من اسباب خارجية ولا يتقوم بها حقيقة النوع
لانا نقول ما فرضتموه صورا ايضا انما يلحق الاجسام باستعدادات خارجية كالمائية والهواء
ودعوى ان اسباب حصول المائية مثلا مقومة لوجود حاملها دون اسباب حصول
مخصصات النوع غير مسموعة اذ الدليل على ذلك ليس الا الاحتياج في الوجود وهو مشترك والحق
انه لا يلزم من عدم كون الامتياز بعوارض خارجة لاحقة ان يكون الامتياز بجواهر داخلة في قوامها
بالفعل موجودة بل الامتياز انما هو بالوجودات الخاصة التي هي عين المهيات في الخارج
ولهم مناهج اخرى في اثبات جوهرية الصورة النوعية مذكورة في مواضعها وقد ذهب
صدر المحققين قدس سره الى ان الحق ان الصور النوعية ليست بجواهر ولا اعراض بل هي

عبارة

عبارة عن وجودات خاصة بحسبها يابسات والوجود على رأيه ليس بجوهر ولا عرض وانما يوصف
باحدهما باعتبار اتحاده بمهية الجوهر ومهية العرض واستدل عليه بان فصول الجواهر متحد مع
الصورة في المركبات الخارجية والجنس ليس بجنس للفصل ولكن متحد معه في الوجود وللعقل
ان يفرق بينهما بحسب المعنى والمفهوم فباعتبار هذه الملاحظة يجد ان معنى احدهما اعنى الجنس لازم
عام لا جزء اعنى الفصل وفي الاخر اعنى الفصل عارض خاص له اعنى الجنس فاذا لم يكن فصل الجوهر في
ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت انه الذي به تقوم الجوهر فالعرض كيف والفصل اقوى تحصلا من
الجنس ولما كانت حقيقة الفصل هي بعينها الصورة الخارجية فوجب ان لا يكون تلك الصورة
ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات ولا ايضا تحت شيء من المقولات الباقية العرضية ومع ذلك انها
غير مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون الجوهر جنسا له
ولا مهية للوجود وهذا حتى يكون له جنس لكنه متحد مع المهية في الخارج فوجود الجوهر جوهر ووجود
العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا قال فمن ههنا يتفطن العارف اللبيب ان الصور النوعية هي ذوات
بسيطة وجودية والفصول عنوانات بسيطة لها وهي متغايرة بذواتها وانما حاجة الوجودات
الصورية الى الهيولى ليست بذواتها بل لحفظها ولزومها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض
المشخصة من الكم والكيف والوضع والاين وغيرها وهي علامات التشخص ولوازمه واما التشخص
بنفس الوجود فالوجود متشخص بذاته والمهيات متشخصة به كما انه موجود بنفسه والاشياء موجودة
به وكما ان كل فصل اخير لنوع الانواع مصداق لحمل جميع المحصلات من معاني الاجناس والفصول
المترتبة القريبة والبعيدة التي تركيب منها النوع الاخير فكذلك الصورة التي بازائها حقيقتها وذاتها

جامعة لجميع المواد والصور والقوى التي يتألف منها المركب الطبيعي كالانسان مثلا فان الصورة
البسيطة التي للانسان هي بعينها مبدأ الحيوانية والحس والحركة والنمو والحفظ والجسمانية وغيرها
من هذه الاشياء وكلما كان الوجود اقوى واكمل والبسط كانت حيطته بالاشياء
اكثر انتهى كلامه وقد قيل عليه ان هذا الوجود الذي ذكره كما انه وجود للفصل لا بد ان يكون وجودا للجنس
ايضا فيكون حقيقة المركب وجودا بسيطا منتزعا من امور متعددة من الجنس والفصل فيلزم ان ينتفي التركيب
الخارجي راسا وهو خلاف الضرورة اقول لا يلزم من كون هذا الوجود للفصل والجنس جميعا
نفي التركيب الخارجي راسا واصلا فانه قدس سره قد حقق في كتاب الاسفار ان المركب
الخارجي ما يكون بعض اجزائه من شأنه ان ينفرد من الجزء الاخر بمعنى انه يمكن ان يوجد حيث لا يوجد الجزء
الاخر كالحيوانية اذ قد يوجد حيث لا يوجد الناطقية وكذا الجسم النامي قد يوجد في غير الحيوان
مفارقا عن الحيوة والحس واما المركب العقلي فلا يجوز ان ينفرد بعض اجزائه عن الاخر اصلا الا ترى
ان اللونية لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر او مفرقيته وبهذا يندفع ايراده وتحقيق
الكلام في ان تركب الجسم من الهيولى والصورة عبارة عن اتحاد الهيولى بالفعل والصورة يعني
انها اذا صارت بالفعل كانت هي الصورة بعينها ام عبارة عن اشتمال الجسم بالفعل على جوهرين
متغايرين متمايزين احدهما عين الاخر يستدعي مجالا اوسع من هذا المقام وكان ذلك موجودا في
سبيل الاستفسار في كتاب الاسفار لصدر المحققين قدس سره فمن اراد الاطلاع عليه
فليرجع اليه قوله فان المادة الجسمية لا يوجد مفارقة للصورة فالمادة اذن انما تقوم بالفعل
بالصورة فان المادة اذا جردت في التوهم فقد فعل بها ما لا تثبت معها في الوجود بل

تقد

تقد تبين مما ذكر ان المادة الجسمانية لا يمكن ان تعرى بالفعل عن الصورة الجسمية والنوعية بل هي
انما تتقوم بالفعل بالصورة فان المادة اذا فرضت مجردة عن الصورة فقد فعل بها فعلا لا يصحبها
في الوجود الخارجي وقال صدر المحققين المراد بالمادة الجسمية الجسم المركب من الهيولى والصورة والمراد
بالصورة خصوص الصورة النوعية والمراد بالمادة في قوله فان المادة اذا جردت الخ
المادة مطلقا ويصير حاصل الكلام انه كما ان المادة الاولى لا تعرى في الوجود عن الصورة الجسمية
كذلك المادة الجسمية اعني الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يعرى عن الصورة النوعية فان
المادة مطلقا اذا جردت الخ والظاهر ان المراد بالمادة الجسمية ما ذكرنا والمراد بالصورة الصورة
الجسمية والنوعية اذ لا مانع من ان يقال ان الهيولى لا تجرد عن الصورة النوعية والجسمية
كيف وقد قال في الاشارات والهيولى قد لا تخلو من صورة اخرى ايضا نوعية ومن البين انه على ما ذكرنا
لا احتياج الى ما ارتكبه قدس سره من التقدير في بيان حاصل العبارة

في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود قد تبين في الفصلين السابقين ان
كل واحد من الهيولى والصورة لا ينفك في الوجود عن الاخر فهما متلازمان ومن قواعدهم المقررة
ان كل شيئين بينهما تلازم في الوجود لا بد ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولي علة ثالثة فالشيخ
في هذا الفصل يريد تحقيق كيفية التلازم بينهما وانه هل احدهما علة للاخر ام هما معلولان لعلة ثالثة
مع تقدم الصورة على الهيولى في مرتبة الوجود فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم
بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة حيث يوجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان
يكون بينهما علاقة المضاف فلا يعقل مهية كل واحد منهما الا معقولة بالقياس الى الاخر وليس

لك فانا نعقل كثيرا من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت ان لها مادة وكذلك
هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد ولا نعلم من ذلك ان ما يستعد له يجب ان يكون فيه شيء بالفعل
الا ببحث ونظر نعم هي من حيث هي مستعدة مضافة الى ما تستعد له وبينهما علاقة الاضافة لكن كلامنا
في مقايسة ما بين ذاتيهما لا في العرض اللاحق لهما من الاضافة او غيرها وقد عرفت كيف هذا وبعض
فان كلامنا في الحال بين المادة والصورة من حيث هي موجودة ذات الاستعداد لا يوجب علاقة مع
شيء هو موجود لا محالة وان كان يجوز ذلك بعين قد ثبت من المباحث السابقة ان كل واحدة من
الهيولى والصورة لا ينفك عن اخرى في الوجود فبينهما ملازمة وعلاقة فيجب ان ننظر في هذه العلاقة
التي بينهما هي علاقة التضايف او علاقة العلية والمعلولية فنقول لا يجوز ان يكون تلك العلاقة التضايف
لانه مع هذا التقدير يجب ان لا ينفك تعقل احدهما من تعقل الاخرى كما هو شان المتضايفين الحقيقيين
وليس كذلك فانا نعقل كثيرا من الصور الجسمانية ولا نعقل معها هيولى مادة لها كيف وفي اثبات
المادة لها نحتاج الى تكلف شديد وكذلك نعقل المادة بعنوان انها الجوهر المستعد ولا نعلم
من ذلك ان الذي يستعد له المادة موجود فيها الا ببحث ونظر كما تقدم بيانه نعم المادة من حيث انها
مستعدة لها مضاف مشهوري وبينهما من هذه الجهة علاقة التضايف ولكن ليس كلامنا الا في العلاقة
التي بين ذاتيهما مع قطع النظر عن هذه الاضافة العارضة لها او اللازمة لها وايضا فان كلامنا في
العلاقة التي حصلت بين الهيولى والصورة الموجودتين معا واما اي علاقة وما موجبها والاستعداد
لا يوجب علاقة مع شيء يكون موجودا لا محالة اعني الاستعداد ليس من العلل الموجبة لحصول المستعد
له للمستعد بل من العلل المجوزة لذلك وكلامنا في العلة الموجبة لتلك العلاقة فلا يخلو اما ان يكون

العلاقة

العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة امرين متكافئين في الوجود وليس احدهما
علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر يوجد ولكل شيئين ليس احدهما علة للاخر ولا معلولا
للاخر ثم بينهما هذه العلاقة فلا يجوز ان يكون رفع احدهما علة لرفع الاخر من حيث هو ذات بل يكون امرا
عارضا فيكون رفعا لا يخلو عن ان يكون مع رفع الاخر لا رفعا موجبا لرفع ان كان ولا بد وقد عرفت الفرق
بين الوجهين فقد عرفت ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء اخر فهو علته فقد بان لك هذا في مواضع
اخر بالتفصيل وسنزداد انكشافا في محل تفهمه واما الان فقد علمت منها انه فرق بين ان يقال
في الشيء ان رفعه رفع شيء وبين ان يقال لا بد ان يكون مع رفعه رفع شيء فان كان ليس رفع احد
الشيئين المذكورين علة لرفع الاخر بل لا بد من ان يكون مع ارتفاع الاخر فلا يخلو اما ان يكون رفع منهما يوجب رفع
المرفوع لشيء ثالث غيرهما او يجب عن رفع شيء ثالث حتى لولا رفع غيرهما لذلك الثالث لم يكن رفع
هذا ولا يكون شيء من ذلك فان لم يكن بل كان ليس يقع هذا الا مع ذلك وذلك الا مع هذا من غير
شيء ثالث غير طبيعتهما فطبيعة كل واحد منهما متعلقة في الوجود بالفعل بالاخر فاما ان يكون ذلك
لماهيتهما فيكون متضايفة وقد بان انهما ليست متضايفة واما ان يكون في وجودها وبين ان مثل
هذا لا يكون واجب الوجود فيكون في ماهيته ممكن الوجود لكنه يصير بغيره واجب الوجود فلا يجوز
الشيئان يصير واجب الوجود ذلك الاخر وقد بينا هذا فيجب ان يصير واجب الوجود وهو وصاحبه
في اخر الامر اذا وقع في العلل شيء ثالث ويكون ذلك الشيء الثالث من حيث هو علة بالفعل لوجود
وجودهما لا يصح رفع احدهما الا برفع كونه علة بالفعل فيكون هذان انما يرتفعان برفع سبب
الثالث وقد قلنا ليس كذلك هف قد تبين مما ذكره ان العلاقة بين الهيولى والصورة

الموجودتين ليست علاقة التضايف فتعين ان يكون علاقة العلية والمعلولية او علاقة التكافؤ
بمعنى انهما امران لا ينفكان احدهما عن الاخر وليس احدهما علة للاخر ولا هما معلولان لثالث والثاني
باطل لان كل امرين يمتنع انفكاك احدهما من الاخر وليس احدهما علة للاخر ولا هما لرفع الاخر
من حيث هو هو لا صاحبه رفع الاخر اعني لا يكون احد الرفعين الا ومع الرفع الاخر وقد تبين
الفرق بين ان يكون رفع موجب رفع او لا بد منه وان لم يكن موجبا في عدة مواضع بان ما يكون
رفعه موجب رفع شيء اخر فهو علة الاخر وسيوضح الشيخ ذلك في هذا الفصل وبالجملة كما ان وجود
احدهما ليس موجبا لوجود الاخر فكذلك عدم احدهما ورفعه ليس موجبا لرفع شيء اخر لعدم الاخر
ورفعه كما ان وجود احدهما حاصل مع وجود الاخر كذلك عدم احدهما حاصل مع عدم الاخر
فقد علم انه فرق بين كون رفع شيء موجبا لرفع شيء اخر ومستلزما له وبين كون رفع شيء مصاحبا
لرفع شيء اخر بدون الايجاب كما انه قد يكون وجود شيء موجبا لوجود شيء اخر ومستلزما له وقد يكون
مصاحبا لوجود شيء اخر من غير استلزام من احد الطرفين كما فيما نحن فيه وكعينية وجود المعلول
لوجود العلة او معلولي علة واحدة كما في الهيولى والصورة على بعض الوجوه فاذن تبين ان
كل شيئين يمتنع الانفكاك احدهما من الاخر ولا يكون بينهما علية ولا معلولية ولا هما معلولان
لعلة ثالثة لا يكون رفع احدهما برفع الاخر وان كان رفعه مع رفع الاخر فينبغي ان ينظر في مصاحبة
رفع احدهما لرفع الاخر اما باعتبار ان رفع احدهما يوجب رفع شيء هو يوجب رفع ذلك
الاخر او باعتبار ان رفع احدهما لازم لرفع امر هو يستلزم رفع الاخر حتى لولا لم يكن رفع
عرض لهذا الثالث لم يكن رفع هذا ولا باعتبار بهذا الاعتبار ولا لذلك الاعتبار بل يكون

رفع

رفع احدهما مصاحبا لرفع الاخر من غير استتباع ولا رفع امر ثالث غيرهما ومن غير استلزام
رفع احدهما رفع شيء يوجب رفع الاخر والثالث محال لانهما على هذا التقدير يكونان متعلقي الوجود
كل منهما بالاخر فيلزم احد امور ثلاثة اما كونهما متضايفين حقيقيين او كونهما واجبي الوجود او كونهما
ممكني الوجود فيهما يكونان مستندين الى شيء اخر ثالث واللوازم باسرها باطلة فكذا الملزوم اعني كون رفع
احدهما مع رفع الاخر من غير استتباع واما الثالث اما بيان اللزوم فلان هذه العلاقة التي بينهما ان كان
بين ذاتيهما اعني يكون ماهية كل منهما متعلقة بالاخر فيكونان متضايفين حقيقيين وان كان بين
وجوديهما بمعنى ان كل واحد منهما متعلق في الوجود بوجود الاخر وكل موجود اما واجب الوجود
او ممكن الوجود واما بطلان اللوازم الثلاثة اما الاول فلانه قد تبين سابقا ان الهيولى والصورة
ليسا متضايفين حقيقيين وكلامنا فيهما واما الثاني فلما تبين في المقالة الاولى ان واجب الوجود
لا يكون الا واحدا وان لا مكافئ له في الوجود ولما تبين ايضا في الفصل الثاني من هذه المقالة
ان وجود الهيولى وجود قابل فقط والصورة الجسمية امر قابل للقسمة وشيء منهما لا يكون واجب
الوجود واما الثالث فلانه خلاف الفرض بيان ذلك ان كلا منهما ممكن الوجود في نفسه وكل ما هو
ممكن الوجود في نفسه فلا يكون واجب الوجود بذاته فوجوب وجوده يكون بالغير وهذا امر فطري
ولما فرض ان كلا منهما غير واجب بالاخر فالذي اوجب وجودهما متعلقا كل منهما بالاخر شيء ثالث
غيرهما فاذا كان وجوب وجودهما بشيء ثالث فلا يصح رفع احدهما الا مع تقدير رفع هذا الشيء ويكون
رفعهما مستندا الى ثالث غيرهما وقد فرض عدم الاستتباع وهذا خلف وقد نبل على هذا الكلام فيه
نظر اذ جميع الممكنات لا تنتهي الى علة واحدة موجبة كيف ولو كان كذلك لزم من عدم

ممكن عدم الواجب فالصواب ان لا يتعرض لهذه المقدمة بل يقال ان المتلازمين اذا لم يكن
احدهما علة الآخر لا بد ان يكونا معلولي علة ثالثة ترابط بينهما وهذا الترابط اما بان يقتضي كل منهما الآخر
او احدهما الآخر والاول محال فتعين الثاني فنقول الآخر اما الشق الاول من هذه احدهما الآخر
هذا كلامه فيه نظر لان البين ان كل ما يكون ممكن الوجود في نفسه لا يصير واجب الوجود
الا بغيره ولما كان الممكن الذي كلامنا فيه لا يمكن ان يجب بذلك الغير الذي هو واجب الوجود مع
الممكن فيجب ان يكونا واجبين بثالث ولا كلام الآن في ان استناد جميع الممكنات الى علة موجبة
واحدة ممكن او ممتنع بل في ان كل شيئين بينهما علاقة اللزوم كما فيما نحن فيه وبالجملة ليس ما ذكره الشيخ
الا ان كل امرين يمتنع انفكاك احدهما من الآخر ولا يكون احدهما علة الآخر يجب ان يكونا معلولي
علة ثالثة كما ذكره هذا القائل وليت شعري كيف لم يتفطن بما ذكرنا ومع كون ما ذكره صوابا وما ذكره
الشيخ خطأ تدبر ولكن في امرك مجال البصيرة ولا تكون من الغافلين فقد بطل هذا وبقي الحق احد
القسمين الآخرين اي فقد بطل كون رفع احدهما يكون مع رفع الآخر ولا يكون رفعهما مستندا الى
امر ثالث ولا يلزم من رفع احدهما رفع شيء موجب لرفع الآخر وبقي الحق احد القسمين الآخرين
اعني كون رفع المرفوع بسبب رفع الامر الثالث او يكون رفعه موجب رفع الامر الثالث
فاذا كان رفعهما بسبب رفع شيء ثالث حتى يكونا جميعا معلولاه فلننظر كيف يمكن ان يكون
ذات كل واحد منهما مقارنة ذات الآخر فانه لا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما يجب وجوده من
العلة بواسطة صاحبه فيكون كل واحد منهما هو العلة القريبة لوجوب وجود صاحبه وهذا مع
تقدم ان هذا مستحيل فيما سلف من اقاويلنا واما ان يكون احدهما بعينه اقرب الى هذا الثالث

فيصير هو العلة الواسطة والثاني هو المعلول ويكون الحق هو القسم الذي قلنا ان العلاقة بينهما علاقة
كون احدهما علة والآخر معلولا واما ان كان رفع احدهما يوجب رفع ثالث يجب ان رفعه
رفع الثاني منهما فقد صار احدهما علة العلة وعلة العلة علة والامر يتغير رأسا الى ان يكون
احدهما معلولا والآخر علة قال صدر المحققين قدس سره هذا احد الشقين الباقيين وهو
ان يكون رفع كل منهما معلولا لرفع الثالث فلذلك الثالث وجوده سبب لوجودهما والا لم يكن
عدمه سبب لرفعهما فلنتأمل في كيفية تعلق احدهما مقارنة ذات الآخر اما بان يكون كل منهما
يجب وجوده من الثالث بتوسط الآخر فيكون كل منهما سببا قريبا لوجوب وجود صاحبه فيلزم
الدور وتقدم كل منهما على نفسه وهو محال كما سبق واما بان يكون احدهما بعينه مختصا بالوساطة
وهو بعينه اقرب الى الثالث والآخر بعينه هو معلول صاحبه ومعلول معلول ذلك الثالث
وهذا هو الموضوع الحق على وجه واحد من الوجوه المحتملة في اول النظر اذ الحق ان العلاقة بينهما علاقة
علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق الثاني وهو ان
رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء يوجب رفع الآخر فذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة
لوجود الامر والآخر معلول معلول صاحبه وعلة العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع الامر
هنا ايضا الى ان يكون احدهما علة والآخر معلولا له وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للآخر والآخر
معلولا على الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما سيظهر بطلانه في خلال ما ذكره انتهى
كلامه وقيل عليه حمل الحق في كلام الشيخ على ما يفهم من كلام هذا القائل بعيد جدا بل الظاهر ان مراده
ان الحق ان بينهما علاقة علة ومعلول وما اوهم ان الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط

ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة امر لا شبهة عليه اذ لم يثبت من كلام الشيخ في هذا
الموضع وغيره من كلام غيره ان الهيولى والصورة لا بد ان يكونا معلولي علة واحدة بل الشيخ صرح
بعد هذا بان علة الصورة يجوز ان تكون غير علة الهيولى التي شاركها الصورة ثم ما ذكره في ان هذا
الشق وان كان باطلا لكن لم يلتفت الشيخ الى ابطاله فامر غريب وليت شعري من اين علم
ان هذا الشق هو كون احدهما علة مطلقة للآخر وليس فيه الا كون مطلق العلية لا العلية المطلقة
هذا الكلام وفيه بحث اما اولا فلانه قدس سره لم يجعل الحق المذكور في كلام الشيخ ان
العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة بل ذكر ان
الحق في كلام الشيخ حق من وجه باعتبار فرض علية احدهما ومعلولية الآخر وليس حقا من كل وجه
اذ الحق هو كذا وهذا ظاهر بين ولقد اخطأ الفاضل الخراساني في حيث قال واخطأ بعض الفضلا
وعني به صدر المحققين في تفسير كلام الشيخ وقد وقع في هذا الخطأ متابعة لهذا القائل واما ثانيا
فلان ما ذكره من ان ما ادعاه المحقق امر لا شبهة عليه مدخول بان هذا مصرح به في الاشارات
قال المحقق الطوسي قدس سره الجمهور يظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر لا يكون
الا بعد ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث وهذا باطل بل الحق في هذا القسم ان علية احدهما فرض فيه عدم
احد المتلازمين للآخر وهو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء آخر غير المتلازمين ثالث لهما
فعلة الهيولى لو كانت غير علة الصورة لما امكن ان توقع الارتباط بين ما هو معلول لها وما هو غير معلول
لها فما ذكره من ان هذا امر لا شبهة عليه غلط منشأه قلة التتبع او تجاهل ظنه فعاده الى المراد
ولم يخف ان القول ولا لم يرصد واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الشيخ صرح بعد هذا بان علة الصورة

القدوسي العلامة م

يجوز ان يكون غير علة الهيولى مجاز وان اراد به فان كلام الشيخ في هذا الفصل خال عما ذكره لو كان
ونظر كيف يمكن ان يقول بذلك والحال انه على هذا التقدير لا يكون بينهما تلازم اصلا اذ المفروض
ان احدهما ليس علة للآخر فلا يكون بينهما تلازم بهذا الاعتبار وعلى تقدير مغايرة علة الصورة
لعلة الهيولى لا يصلح علة احدهما ان توقع بينهما ارتباطا فلا يكون بهذا الاعتبار ايضا تلازم بينهما
فلا يكون بينهما تلازم اصلا مع انهم يدعون ذلك فمع ذلك كيف يقول الشيخ بما ينافي تلك
الدعوى واما رابعا فلان بيان ان احدهما ليس علة مطلقة للآخر وتحقيقه لما كان يجيء بعد ذلك
ويظهر من كلامه نفيها فالظاهر ان كلامه بناء في العلية المطلقة فالمناقشة في فهم العلية المطلقة
من هذا القسم بعيد من الانصاف فلننظر الآن ايهما ينبغي ان يكون العلة منهما فان كان
المادة فلا يجوز ان تكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة انما هي مادة لان لها قوة
القبول والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فلو كان سببا
لوجب ان يوجد ذلك دائما من غير استعداد ولما بين علاقة العلية والمعلولية شرع
في تحقيق ان العلة منهما اهي الصورة ام هي المادة فذكر ان المادة لا يصلح ان تكون هي العلة
واستدل عليه بوجوه هذا احدها تقريره ان كون المادة مادة انما هو من جهة ان لها قوة القبول
والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يمكن ان يكون سببا لوجود ما هو مستعد له والا لكان
المستعد له موجودا له دائما لوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة وذلك باطل لان
المستعد يجب ان لا يكون متلبسا بالفعل بما هو مستعد له والا لم يكن مستعدا له لان المستعد
بما هو مستعد يجب ان يكون فاقدا لما هو مستعد له قبل فقد عرفت ان ليس المراد بالاستعداد ههنا

بان الهيولى والصورة المرجحين
يجب ان يكون مع

سوى القبول وهو لا ينافي الفعل والدوام وح نقول عليه المادة بالنسبة الى الصور التي لا تفارقها
بهذا الوجه مشكل اقول وانت قد عرفت ان الامر ليس كذلك ولا ادري من اين يظهر له هذا مع ان
كلامهم نص على ان مرادهم بالاستعداد الاستعداد المصطلح اي القبول الذي لا يجامع الفعل
دائما ابدا فانه من المستحيل ان يكون ذات الشيء سببا لشيء بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب ان يكون
ذاته قد صارت بالفعل ثم صار سببا لشيء آخر سواء كان هذا التقدم بالزمان او بالذات
اعني ولو لم يكن العلة موجودا الا وهو سبب للثاني والا وان يقوم الثاني بالذات ولذلك
يكون متقدما بالذات سواء كان ما هو سبب لم يفارق ذاته او يكون مفارقا ذاته فانه يجوز ان
يكون بعض اسباب وجود شيء انما يكون عنه وجود شيء مفارقا لذاته وبعض اسباب وجود شيء
انما يكون عنه وجود القسمين جميعا فان كانت المادة سببا للصورة فيجب ان يكون لها ذات
بالفعل اقدم من الصورة وقد منعنا الشيخ في ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا مقارنة لمقارنة
الصورة مع ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق هذا ما
الوجه الدال على امتناع كون الهيولى علة للصورة تقريره ان كل ما يكون سببا لشيء آخر فيجب ان يكون
موجودا بالفعل ثم يصير سببا لشيء آخر سواء كان هذا التقدم بحسب الزمان كما في العلل المعدة او
بالذات كما في العلل الموجبة فان العلة الموجبة لشيء ما لا يكون موجودة الا ويكون عنه لذلك
الشيء لا يكون موجودة الا ويتقوم به ذلك الشيء الذي فرض معلولا له وهذا معنى التقدم بالذات
فان معناه ان يكون وجود ذات المتقدم وحيثية كونه متقدما وعلة واحدا وكذا التأخر بالذات
معناه كون وجود المتأخر وكونه معلولا لشيء واحدا سواء كانت مقارنة الذات لذات

مع

مع او مفارقة الذات عنها مباينة اياها فانه من الجايز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء الذي
يكون عنه وجود ذلك الشيء مقارن الذات لذات ذلك الشيء كالموضوع بالنسبة الى العرض
وكالمادة للصورة كالهيولى والفصل للجنس وبعض اسباب وجود الشيء يكون عنه وجوده يكون
مباين الذات لذات الشيء الذي يصدر عنه كالباري تعالى بالنسبة الى عالم الجسمانيات
كالعقل والنفس والبرهان جميعا يوجب وجود القسمين جميعا ثم نقول لو كانت المادة سببا للصورة
لوجب ان يكون موجودة قبل الصورة مع انه من المستحيل كون المادة موجودة قبل الصورة بالفعل
لما تبين انها لا تكون موجودة قبل الصورة مع انه من المستحيل الا بالصورة وليس جاء بهذه الاستحالة
على ان ذات الهيولى لا يمكن ان يوجد الا مفارقة للصورة فان الاستحالة بهذه المفارقة لا ينافي كون
الهيولى علة للصورة لما عرفت من انه يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء مفارقا له ذاتا وما حليته
ثم هذا التقدير يلزم الدور وهو مستحيل وبطلان اللازم واستحالته يستلزم لبطلان الملزوم واستحالته
هذا وقال صدر المحققين قدس سره وانما ذكر الشيخ هذين القسمين يعني التعميم في تقدم السبب لكونها
دائما او دائما والتعميم في السبب المتقدم بالذات لكونه مقارنا للمعلول المتأخر ومفارقا عنه مباينا
لان كثيرا من الاوهام العامية ذهبت الى ان الوجود زايد على الواجب تعالى والماهية علة للوجود
قياسا على لوازم الماهيات فجوزوا ان الماهية لا بشرط الوجود علة لوجودها ولم يجوزوا ذلك
في غير وجودها بل اشترطوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من زعم ان سبب
الشيء هو الذي يكون متقدما عليه بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب اكثر
المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشيء فاعلا يستدعي سبق زمان عليه لم يكن فاعلا ثم صار له قصد

واراده جهتها صدر عنه المعلول حتى انهم يتحاشون عن كون النار فاعلة للحرارة والماء للبرودة
لانها لا ينفكان عنها وكذا ربما يتوهم ان سبب الشيء لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه
فلا يسمون مثل الاربعة علة للزوجية او المثلث للخطوط فاعلا او سببا لها بل موصوفا بها فقط
فالغرض من هذا التعميم والذي قبله ان يظهر ويتبين من ان استحالة كون المادة علة للصورة ليس
من جهة انه لو كانت علة لها لزم ان لا يكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون علة الشيء مقارنا
لمعلوله فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديدين لا ينافي السببية اذ جميع
الاقسام مما هو واقع في باب الاسباب للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا للصورة
هو ان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان والسبب للشيء لا بد ان يكون
له ذات بالفعل متقدمة على ذلك الشيء ضربا من التقدم واما كان او زمانيا واما ثانيا
فانه اذا كانت المادة هي العلة القريبة للصورة والمادة لا اختلاف لها في ذاتها ولا يلزم
عن الشيء الذي لا اختلاف فيه لا اختلاف فيه البتة فكان يجب ان يكون الصورة المادية
لا اختلاف فيها فان كان اختلافها لامور مختلفة من احوال المادة فيكون تلك الامور هي الصور
الاولى في المادة ويعود الكلام جذعا فان كان علة وجود هذه الصورة المختلفة المادة وشيء آخر
مع المادة ليس في المادة حتى لا يكون المادة وحدها العلة القريبة بل المادة وشيء آخر فيكون ذلك
الشيء الآخر والمادة اذا اجتمعا جميعا حصل صورة معينة في المادة وان كان شيء غير ذلك الآخر
واجتمع مع المادة حصلت صورة غير تلك الصورة المعينة فيكون المادة في الحقيقة لها قبول
الصورة واما خاصية كل صورة فانما يكون عن تلك العلل واذا يكون كل صورة من حيث خصوصيتها

فيكون

فيكون علة وجود كل صورة بخاصيتها هي الشيء الخارج ولا يكون للمادة في تلك الخاصية صنع واذا كانت
تلك الصورة موجودة بوجود ما لتلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة في خصوصية وجود كل صورة
لانها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية العلة القابلية فيبقى لها القبول فقط هذا ثالث
الوجوه المورده وبهن صلاحية المادة للعلية والبيان مخصوص بالنوعية وهو انه لا شك في اختلاف
الصور والمادة لا اختلاف لها في ذاتها لما عرفت انها من حيث هي ليس لها الا القبول والاستعداد
وليست في ذاتها مقتضية للوحدة والكثرة ولا لكونها فلكا او عنصرا او غير ذلك فيلزم على تقدير
عليه الهيولى للصورة ان لا يكون في الصور اختلاف لان ما يلزم عن الشيء الذي لا اختلاف فيه
لا اختلاف فيه البتة هف وان كانت الصور المستندة الى الهيولى ولكن يكون اختلافها بسبب
اختلاف احوال المادة فح يكون تلك الامور هي احوال المادة هي الصور الاولى في المادة قال
بعض الاذكياء واما حكم الشيخ بكون احوال المادة هي الصور الاولى وما فيها مع احتمال ان يكون اعراضا
لان اختلاف الاعراض ايضا لا يكون الا باختلاف الصور لان الاعراض لما كانت امورا قائمة
من حقائق الموضوعات لا بد ان يكون لتخصصها بتلك الموضوعات مخصصات ذاتية هي مبادي
لفصولها فلما كان الاختلاف الاعراض يستلزم اختلاف الصور اكتفى الشيخ بالاختلاف الصور
عن الاختلاف بالاعراض فاذا كانت تلك الامور صورا حاصلة في المادة مستندة اليها فيعود
الكلام فيها جذعا فنقول لما كانت المادة لا اختلاف فيها بوجه من الوجوه اصلا فيجب ان يكون ما يلزم
منها ايضا امرا قابلا لا اختلاف فيه اصلا فلا يمكن ان يكون سببية الصور المختلفة المادة وحدها
وان كان السبب المادة وشيء آخر مفارق عن المادة بمعنى انهما اذا اجتمعا جميعا حصل صورة ما معينة

في المادة واذا اجتمعت مع شيء آخر حصل صورة اخرى معينة اخرى في المادة وهكذا ولما كان كل صورة
من هذه الصورة تكون هي بخصوصيتها ممتازة عن اخرى وليست الخصوصية مستندة الى المادة
لما عرفت من انها لا اختلاف فيها وكذا يجب ان تكون الامر اللازم لها لا اختلاف فيه وهذه الخصوصيات
امور مختلفة فيكون الصور مستندة الى ذلك الامر الآخر فيكون المادة في الحقيقة لها قبول الصورة
فقط ولا صنع لها اصلا في تلك الخصوصيات فلا يكون للمادة صنع في خصوصية وجود كل صورة
الا انها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها فهذه خاصية العلة القابلية فقد تبين ان المادة ليست
علة موجبة للصورة بل هي قابلة لها فقط ولا يرد ما قيل عليه من ان هذا الاستدلال من العجيب
اذ ظاهر على كل احد انه اذا كان شيء مع امر سببا لخصوص فرد من طبيعة ومع امر آخر لخصوص
فرد آخر منها وهكذا فلا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون لذلك الشيء صنع في تلك الخصوصيات اصلا
لان الشيخ لم يقتصر في بيان ان ليس للمادة صنع في تلك الخصوصيات على مجرد انها سبب مع
شيء آخر الى ذلك بل بان كل صورة انما يكون هي بخصوصية مخالفة لخصوصية صورة اخرى
وتلك الخصوصيات التي لها ليست مستندة الى المادة لما ذكره فلا صنع لها فيها وقال صدر المحققين
قدس سره في تقرير هذا الوجه تقريره يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان الجسمية وان كانت بحسب(?)
ذاتها مجردة في الذهن عما عداها وماخوذة بنفسها وبالاعتبار الذي هي جنس للاجسام الطبيعية
نوعا محصلا غير مختلفة الافراد الا انها من جهة ماهيتها الاصلية من غير شرط التجرد واللاتجرد واللاتحصل(?)
والتعين يجب وجودها في الاعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت
انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان يوجد في الخارج ما هو جسم فقط بل لا بد ان يكون اما فلكا او ماء او هواء

ذا بل

او ارضا او نارا او غيرها فلا يحصل شيء جسما هو بعينه جعله فلكا او عنصرا او ارضا او غيرها بل الكل
جعل الجسمية ووجودها بجعل كل من المخصصات الصورية التي بها يصير انواعا كما صرح به الاعلام(?)
ما ذكرناه اولا ان يحصل ثانيا افرادا تقرير هذا المنقول لو كانت المادة علة قريبة للصورة لزم ان لا تكون الصور
الجسمية مختلفة الانواع والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية اللزومية ان المادة من حيث هي
مادة لا اختلاف فيها اصلا لما تحققت ان المادة تجري(?) بالقوة والقوة امر عدمي والعدم بما هو عدم لا اختلاف
فيه اصلا واما منع المشهور ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع ومخالفة لهيولى العناصر فلما ذكرناه(?)
من ان الوجود من جهة الصورة اللازمة لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها باعتبار
ذاتها او لانها ذات لها مجردة عن الصورة ولو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في انفسها كانت
مركبة من الهيولى والصورة لاشتراكها في الهيولانية فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف لها في ذاتها الا
بالصورة فاذا كانت كذلك كان مقتضاه وبسط ما من الصور لها غير مختلفة الحقيقة الى ان قال
والغرض ان المادة كما لا صنع لها في الآثار والصور المخصوصة لا صنع لها في القوام والحد بحسب
الماهية فلا حاجة للصورة اليها في الصورة ولا في القوام الا انها لا بد منها في ان يكون محلا لامكان
الصورة او امكان آثارها وانفعالاتها وحركاتها ونحوها من صورة جسمانية الا وفيها تجد
احوال ذاتية وعرضية فيها جهة القوة والامكان والاستعدادي فلا بد فيها من مادة يحملها اذ قد
ثبت ان ذاتا واحدة لا يمكن ان يكون فيها حيثيتا الفعل والقوة جميعا فالفعل من جهة الصورة
والقوة من جهة المادة انتهى كلامه مثل ما ذكره في المقدمة فلا يحصل له اصلا لان قوله ان الجسمية
ماخوذ بشرط لا نوع محصل في الذهن فان اريد به ان اريد انه يجوز ان يكون الجسمية بهذا

الاعتبار موجودة في الذهن بدون ان ينضم اليها شيء في الوجود بمعنى كونها موجودة بوجود واحد
وان كان لا يمكن ان يوجد في الخارج كذلك فهو مسلم قطعا اذ كل جنس حاله كذلك فانه يمكن ان يوجد في الذهن
بشرط التجريد عما عداه من المعاني الفصلية وان كان لا يمكن وجوده في الخارج كذلك فاي معنى لما ذكره
الشيخ وبحث الاستدلال عليه من ان الجسمية طبيعة نوعية وان اريد به معنى آخر فليبين واما النوع
الذي ذكره لكلامهم من ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع فيجري في العناصر مع انهم فرقوا بين
هيولى الافلاك وهيولى العناصر وقالوا هيوليات الافلاك انواع متخالفة دون هيولى العناصر
اما ما اورده ولا قد نوع بان المراد ان الجسمية طبيعة محصلة في العقل لا يحتاج في التحصيل الى
الامور يتحد معها في الوجود وبالجملة انها طبيعة نوعية ولو كانت طبيعة جنسية لم يكن متحصلة في العقل
الى الحاجة في التحصيل الى امور يتحد معها كما هي طبيعة جنسية فان طبيعة جنسية غير متحصلة لا في العقل
ولا في الخارج وبين ان كون الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية محتاج الى الاثبات فلا يكون لحكم
الشيخ الاستدلال على ان الجسمية طبيعة نوعية ضائعا كما توهم واما ما اورده ثانيا فجوابه يظهر
بتحقيق مرامه وهو على ما ذكره الشيخ عن بعض المحققين من اهل بلدتنا هو ان المراد بقولهم هيولى
كل فلك مخالفة لهيولى فلك آخر بالنوع وهيولى العناصر مشتركة ان هيولى الفلك لما استغنت
بالوجود الصورة النوعية الممتنعة عن قبول الكون والفساد والوصل لاجرم كانت في نفس
الامر مباينة عن قبول صورة الفلك وكذا عن قبول صورة اخرى يكون من نوع صورة الفلك
الاطلس بالفرض وكذلك هيولى الفلك الثامن متباينة عن قبول صورة الفلك الاطلس وصورة
اخرى من نوع صورة وكذا سائر الافلاك فهيولى واحدة هناك ليس مشتركة بين نوعين او شخصين

والطبيعة الجنسية

اشخاص هيولى كل فلك تكون مخالفة لهيولى آخر من هذه الجهة بخلاف العنصريات فانها غير ممتنعة عن قبول
الكون والفساد والفصل والوصل فهيولى الماء مثلا يجوز ان يتجرد عن صورتها المتعينة وعن
تقومها بصورة شخصية اخرى اما من نوع الماء بان يتصل بماء آخر او ينفصل الى مائين واما من نوع آخر
بان ينقلب هواء وكذا سائر العناصر فهيولى واحدة هناك يجوز تلبسها في وقت بصورة الماء
وفي وقت آخر بصورة الهواء وفي آخر بصورة النار وهكذا الى ان يستوفي جميع الصور فهذا كانت
مشتركة بينها فمعنى اختلاف الهيولى في الفلكيات انه لا يجوز تجردها عن صورتها المقومة لها وبدل الفطرة(?)
وتلبسها بصورة اخرى وذلك من جهة الصورة النوعية الباقية عليها والوجود الممتنع عن التغيرات
وليس معناه ان هيولى كل فلك مخالفة بالذات والحقيقة من حيث انها هيولى مع قطع النظر عن هيولى
فلك آخر فان الهيولى في حد ذاتها ليس لها تحصل وتعين بنحو من الانحاء ولا هو في مرتبة الذات المقطوع
النظر عن مقارنة الصور متصفة بصفة من الصفات فيتصور كونها في حد ذاتها ومرتبة مهيتها مخالفة
او موافقة فان هذه الصفات فيتصور كونها وامثالها مما هو من فروع التحصل والفعلية بنحو من الانحاء
الا بعد اتصافها بقبول الصور ومن جهة تحصلها وتقومها بها في نفس الامر فهي في نفس الامر لكونها واجبة
التحصل فيها بصورة من الصور يكون مخالفة وموافقة لكن تلك المخالفة والموافقة انما يكون لها من جهة
التحصل بالصور واما في حد ذاتها وفي مرتبة حقيقتها وهي لا محالة اخص من نفس الامر فلا يتصور ان
كانت مخالفة وموافقة اصلا كيف وهي في نفس الامر ليس الا شيئا ما وليس في مرتبة الشيئية المطلقة بدون
الا تصير شيئا معينا بنحو من الانحاء كيف يصير مخالفا او موافقا لشيء آخر وبالجملة ان مرادهم ذلك
ومن قول الشيخ في جواب النقض بالهيولى على دليل القوة والفعل وما ذكره في هذا المقام من ان الهيولى

لا اختلاف فيها فيجب ان يكون ما يلزم عنها الصورة كذلك فظهر بهذا ان ما ذكره صدر المحققين قدس سره
من توجيه قولهم هيولى كل فلك مخالفة لهيولى فلك آخر لا يجري في العناصر فتفطن فقد بطل ان يكون
المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فقد بقي ان يكون الصورة هي التي بها يجب وجود المادة بعني نها
تنتهي الوجوه الثلثة ان المادة ليست علة للصورة اصلا لا مستقلة ولا جزء علة لها فتعين ان يكون
الصورة علة للهيولى بها يجب وجودها فنقول يمكن ان يكون الصورة وحدها هي التي يجب وجود
المادة فنقول اما الصورة التي لا يفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي تفارق المادة وتبقى
المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها
لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها ويكون للصورة المستانفة مادة اخرى توجد معها
ولكان يكون تلك المادة حادثة ولكان يحتاج لها الى مادة اخرى لما بين ان الصورة هي التي
يجب بها وجود الهيولى وكان ذلك يحتمل وجهين احدهما ان يكون الصورة وحدها علة وثانيهما
ان يكون جزء للعلة بها جميعا يجب وجود المادة فينبغي ان ينظر في ذلك ونتامل هل هي علة وحدها ام لا
اولا وقد عرفت ان الصور قسمان قسم منها لا يمكن مفارقتها من المادة كصور الافلاك وقسم
منها يمكن مفارقتها كصور العناصر اما القسم الاول من الصور فيتوهم في بادي النظر قبل التامل انها
يجوز وحدها ان يكون علة للمادة باعتبار انه لا يلزم منه المحذور الذي يلزم من علية الصور التي
تفارق المادة واما بعد النظر الدقيق فيظهر ان تلك الصور ايضا لا يمكن ان يكون وحدها علة المواد
وذلك لانه قد تقرر عندهم ان تاثير الجسم والجسماني لا يكون الا بمشاركة وضع ومحاذاة بالقياس اليه
فلو كانت الصورة وحدها علة للمادة لزم ان يكون للمادة وجود قبل صدورها من الصورة

وذلك

وذلك محال واما القسم الثاني من الصور فلا يمكن ذلك فيها اعني كونها وحدها علة للمادة وذلك ظاهر بادني
تامل وذلك لانها لو كانت وحدها علة لزم انعدام المادة بعد عدمها لوجوب انعدام المعلول عند انعدام علته
المستقلة وان يكون للصورة المستانفة مادة اخرى معلولة لها وذلك يوجب انعدام الجسم
المركب وقد تبين في الفصول السابقة بطلان ذلك ويلزم ان يكون للمادة مادة اخرى اذ مادة
هذه الصورة المستانفة يكون حادثة وكل حادث فهو مسبوق الوجود بالمادة وحدة على ما سنبين
انشاء الله وحده في المقالة الرابعة من هذا الكتاب وذلك على كون المادة ذاتا تاما لانه يلزم منه
التسلسل وهو محال واستحالة اللازم يلزم استحالة الملزوم فقد تبين ان الصورة وحدها مطلقا لا يمكن
ان يكون علة للهيولى قال صدر المحققين واقتضاء العلة يجب ان يكون متشخصة موجودة قبل المعلول
والنوع المتكثر الافراد لا يكون تشخصه بماهيته ولوازمها والا لزم انحصاره في فرد واحد بل يجب ان
يكون بالعوارض المفارقة وكل عرض غير لازم محتاج الى قوة انفعالية لا يكون الا في المادة فيلزم
ان يكون المادة موجودة قبل وجودها وذلك محال فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة
شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما تفيض وجودها من ذلك الشيء لكن يستمر ان يكمل فيضانه منه
بالصورة اي لا يتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء والصورة كيف كانت
يصدر عنه وبهذا لا تعدم بعدم الصورة اذ الصورة لا يفارقها الا بصورة اخرى تقوم مع العلة
التي هي مبدا وجود المادة ما كان يقيمه الصورة الاولى فيها لكن هذا الشيء يشارك الاول في انه
صورة حيث ذكر في انه يعاونه على اقامة هذه المادة وما يكا يفعله المادة بالفعل جوهرا عن الجوهر
المفارق يفعله الاول بل ما تبين ان الصورة لا يمكن ان يكون هي وحدها علة لوجود المادة وتبين بنفسه

انها لا يمكن ان يوجد بالفعل بدون الصورة فيجب ان يكون يوجد المادة ومقيمها شيئا آخر لكن يجب
ان يفيض عنه وجودها بالصورة البتة فوجود المادة يتم بذلك الشيء وبالصورة اعني صورة ما اي صورة
كانت فلا يلزم من مفارقة الصورة المعينة عنها انعدامها اذ زوالها عنها لا يكون الا بحصول الصورة
اخرى لها تفعل مع العلة الواحدة من الاقامة ما كان يفعله الصورة الزائلة فهذه الصورة من حيث
انها صورة يشارك الصورة الاولى الزائلة في الاعانة على اقامة هذه المادة ومن حيث
الخصوصية التي بها يخالف الصورة الزائلة يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان يفعله الصورة
الاولى والحاصل ان مقيم الهيولى سبب قدسي وصورة من الصور يوجدا و لان السبب القدسي
انما هي صورة مطلقة ثم بانضمامها اليها الجوهر القدسي يوجد عنهما المادة وكثير من الامور الموجودة
انما يتم بوجود شيئين فان الاضاءة والانارة انما يحصل بسبب مضيء وكيفية لا يعينها بجعل الجسم
المستنير فان لان ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس ثم يكون تلك الكيفية يقيم الشعاع على خاصية غير
الخاصية التي يقيمه كيفية اخرى للالوان ويجب ان لا يناقش فيما نقلناه من النفوذ الشعاع وانعكاسه
بعد انك الغرض يصير ولا يبعد اذا تاملت تجد لهذا المثال اشد موافقة ولا يفوتك ان لا يجد
المقصد مثالا فانه ليس يجب ان يكون لكل شيء مثال قال صدر المحققين قدس سره وبرد مع ان
استبعاد في ان يتم وجود الهيولى بامرين احدهما واحد بعينه والآخر منتشر لا بعينه ايراد
مثال له بعد الاشارة الى كثرة وقوعه في الوجود والمثال هو الاضاءة الواقعة على الجسم
من جهة امرين تتم بهما جميعا تلك الاضاءة الواقعة على الجسم من جهة احدهما السبب المنفصل
وهو الجوهر المضيء كالشمس او النار وثانيهما السبب المتصل وهو الكيفية التي تعين المنير في الانارة

اي مبدا الالوان لا بخصوصها اذ الكيفية اللونية يجعل الجسم القابل مستعدا الان يقبل الشعاع النوري
وينفذ في سطحه ولا ينفذ فيه كما في الهواء ولا ينعكس عنه كالصيقل فالهواء مثلا بحيث ينفذ فيه
الشعاع والصيقل كالمراة بحيث لا ينفذ فيه الشعاع ولكن لا يقف عليه بل ينعكس منه الى
غيره ويقف عنده ان كان غيره قابلا ملونا والا فلا يقف عنده فان كان صيقلا ينعكس
منه تارة اخرى الى آخر ما حقق في محله وصف من الاول والانبعاث مع نفوذ والاستقامة الى ان يجيء
نوع نفوذه او ينتهي الى مخروطه الى نقطة لا يذهب بعدها ان كان المنعكس منه معوجا استدار
ورجع ما يذهب بعدها ويحدث منه مخروط آخر راسه راس المخروط الاول كما يعلمه اصحاب علم المناظر
والمرايا والحاصل ان الشفيف والصيقل غير قابلين للضوء لفقد الكيفية اللونية ثم مطلق اللون مع المضيء
كاف لحصول الاستضاءة في الجسم لكن لكل كيفية لخصوصها يقيم الشعاع على خاصية التي يقيمها كيفية اخرى
من الكيفيات اللونية هذا على مذهب اكثر الحكماء ممن جعل اللون غير الضوء واما على راي من جعل الالوان من
مراتب النور فيكون المعنى للمضيء في الانارة كيفية اخرى غير اللون لمراتب المشوبة وكونها من الكيفيات
الاستعدادية ثم لا ينبغي لاحد ان يناقش مع الشيخ في تلفظه بنفوذ الشعاع وبالانعكاس بان
كلاهما من باب الحركة والانتقال والشعاع عرض والعرض لا يتحرك ولا ينتقل بعد كونه بصيرا انه
في الشعاع ونفرض منه الاتصال فان الغرض من اطلاق النفوذ والانعكاس على الشعاع ليس انه يتحرك
الى ان يحصل في الجسم القابل من جهة المنير بالذات على نسبة مخصوصة مع ان المناقشة في المثال غير نافع
وربما يوجد لهذا المقصد مثال اوضح من هذا المثال ولو لم يوجد مثال لم يخل بالمقصود اذ العمدة
هو البرهان وليس يجب ان يكون لكل شيء مثال وربما يمثل في هذا المقام بان نسبة ذلك المبدا الى المحفظ

بوجود المادة المستبقاة بالصورة المتعاقبة شخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل
واحدة ويقيم اخرى بدلها او بالقوة الغاذية الحيوانية التي يقيم بدنا شخصيا بدلة العمر باجزاء الاغذية المتعاقبة
التي تورد بها على البدن وكلما تحلل جزء بتحلل وينقص غذاء بالحرارة المحللة المعنية له يورد بدلا آخر فيعمل مثل الاول
في بقاء البدن لحفظ المزاج بالمجموع من الثابت والمتبدل انتهى قيل مثال الدعامة والسقف انما ينطبق على المثل
لو من وجه واحد وهو كون علة الهيولى والصورة امرا واحدا واما على تقدير كون علة كل منهما مغايرة
لعلة الاخرى فلا وتمام الانطباق انما يحصل بفرض شخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يعقبها شخص آخر
اقول قد عرفت ان الاحتمال المذكور امر غير واقع فلا حاجة الى ايراد مثال ينطبق على الفرض المذكور
ايضا ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشيء والصورة فيكون مجموعهما كالعلة لها
واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة
بذلك الشيء وبالصورة من حيث الصورة صورة معينة النوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل
البتة فانه يكون دائما موجودا ذلك الشيء والصورة من حيث هي صورة فيكون لو لم يعن ذلك الشيء لم يعن
المادة ولو لم يعن الصورة من حيث هي صورة لم يعن المادة فلو تطلب الصورة الاولى بالتمسك بتعقيب
الثانية لكان يكون ذلك الشيء المفارق وحده ولا يكون الشيء الذي هو الصورة من حيث هي صورة فكان
يستحيل ان يفيض من ذلك الشيء وجود المادة اذ هو وحده بلا شركة او شرائطه وقد كان في ذلك
الشيء انما هو علة الاصل وجود شيء لا يستبقى الا بالصورة لما كان يمكن ان يكون ذلك الشيء هو وجودا اذ
هذا سؤال وارد على ما ذكره من ان علة المادة هو مجموع الشيء المفارق وصورة ما واجاب عنه بتقرير
السؤال ان من البين ان كل مجموع فوجوده انما يكون بوجود جميع الاجزاء وعدمه انما يكون برفع واحد منها

فاذا كان

فاذا كان علة وجود المادة مجموع الشيء المفارق وصورة ما لزم انعدام هذا المجموع الذي هو العلة بانعدام
جزئه الذي هو الصورة ومن البين ان عدم العلة يستلزم عدم المعلول اعني المادة فيلزم على هذا انعدام
الهيولى بالزوال على فرض ان يكون العلة هي الصورة وحدها وتقرير الجواب انه لا يلزم من انعدام صورة معينة
انعدام هذا المجموع الذي هو العلة لان جزء المجموع هو صورة ما لا صورة بعينها ولا ينفك عدم صورة من
وجود صورة اخرى فهذا المجموع باق ولا يكون الباقي هو الشيء المفارق وحده فكان من المحال وجود المادة
اذ شرط الافاضة وهو شركة الصورة مع المفارق مفقود ولكن لقائل ان يقول ان
مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون
علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى
العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع
يستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم الا بها الا بامور
امور متعاقبة ايها كانت واما هذا الشيء فتستعمله بعد هذا سؤال آخر يرد على حكمه المذكور اعني ان علة
المادة مجموع الشيء المفارق والصورة تقريره ان مجموع الشيء المفارق وصورة ما ليس معنى واحدا بالعدد
بل امر عام واحد فيكون وحدته وحدة بالعموم وقد تقرر ان علة الواحد بالعدد لا يكون الا واحدا
بالعدد والهيولى واحدة بالعدد فكيف يمكن ان يكون علتها هذا المجموع الذي ليس واحدا بالعدد وتقرير
الجواب ان الممنوع هو كون الواحد بالعموم بصرف عمومه وخصوصه علة للواحد بالعدد واما اذا
كان الواحد بالمعنى العام مستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد فليس من الممتنع كونه علة لواحد بالعدد
لان ذلك يرجع الى كون الواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وفيما نحن فيه كذلك فان الواحد بالنوع

الذي هو الصورة مستحفظ بواحد بالعدد الذي هو المفارق فالموجب الحقيقي هو المفارق لكن لما به
لا يتم الا بامور متعاقبة ايها كانت جنس كالآلة فيما نحن فيه مخالفة ما تقرر عندهم من ان علة الواحد
بالعدد لا يكون الا واحدا بالعدد هذا وقال صدر المحققين قدس سره وقد سنح لنا بعون الله جوابا
آخر عن هذا الايراد وهو ان الهيولى ليست متحصلة متعينة الذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوحدة
والوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لانه يكفي في المقام تشخصها مطلق الصورة
على وجه كانت ثم ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والمبهمة
بابهام الذي هو غير انضمام الوجود الخارجي اليها ولا خفاء في ان سبب الهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها
بل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص فالعقل لا يمنع من سببية مثل هذا العام المتحصل بنوع من الوجود
لمثل هذا الواحد الذي وحدته العددية لا يكون اقوى من الوحدة الجنسية لان تعينه الشخصي يحصل بمطلق
الصورة لا بصورة خاصة نوعا والجنس لا مما يحتاج في تعينه النوعي الى فصل اي الفصول المنوعة
التي هي بازاء الصور النوعية لا الى فصل مخصوص واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان
مرتبة تشخص الهيولى بسبب الاستناد الى واحد تشخص البتة بل لان الصورة في وجودها وكونها سببا تفتقر
اليه ليكون طبيعتها محفوظة الوجود به وبواحد في تشخصاتها المتعاقبة ومما يوضح ما ذكرنا انهم ذكروا
في كيفية افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة
المطلقة لا بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بشخصها اقدم من شخصية الهيولى وهويتها
جميعا واما الصورة فتفتقر في تشخصها الى الهيولى متعينة تعينا ما مستفادا من الصورة لا من بقائي الصورة
قيل لا يخفى ان ما ذكره مع ما فيه من ارتكاب الاستثناء في المقدمة الكلية العقلية من ان المؤثر في الواحد

بالعدد

بالعدد لا بد ان لا يكون الا واحدا بالعدد وفيه انه كانه لم يفد مقصود القوم على وجهه اذ ظاهر ان مقصودهم
ان الامر القدسي لا بد ان يكون مؤثرا قريبا في الهيولى لا ان يكون الافتقار اليه لمجرد ان يكون هو مدد الصورة
اذ هي مع بقيت الصورة علة قريبة مطلقة وهم يتحاشون عنه كان مراده ان قولهم علة الواحدة
بالعدد لا ان تكون واحدة بالعدد سواء كان متعين الذات في الخارج او لا علة واحدة بالعدد فيه لا استثناء
في المقدمة الكلية بل هي على عمومها والايراد مندفع بانه قدس سره نفى كون المفارق القدسي علة
قريبة للهيولى بل ان الهيولى ما هي هيولى لا تستند الا الى تلك فالمفارق القدسي علة قريبة ولكنها ما هي متعلقة
بالصورة وموجودة معها بالفعل تستند الى علة كذلك فالمفارق القدسي علة قريبة للهيولى من حيث هي كذلك
فقوله وكانه لم يفد مقصود القوم غير صحيح مبناه على انه لم يفد مقصوده قدس سره على وجهه ولو ادعى
ان مقصودهم ان الهيولى ما هي تستند الا الى تلك فجوابه انه لا شاهد على ذلك في كلامهم والصور اما صور
لا تفارقها المادة واما صور تفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها والصور التي تفارق المادة
انما تفارق فان تعقبها فيها ما يستبقيها فتعقب تلك الصور فيكون الصورة من وجه واحد واسطة
بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها والواسطة في التقويم فانها ولا تتقوم ذاته ثم تقوم غيره
وانما بالذات وهي العلة القريبة من المستبقي في البقاء فان كانت تقوم المستبقية للمادة بواسطتها
فالمقوم لها من الاوائل اولا ثم للمادة وان كانت قائمة لا بتلك العلة بل بعينها ثم تقام المادة بها
الظاهر انها قد استفيد من كلام الشيخ هذا التقسيم ومع هذا افاده هنا تمهيد لبيان كيفية استبقاء
المادة بكل واحد من القسمين واقامة دليل آخر على ان الهيولى ليست علة للصورة فالصور قسمان
قسم منها يمتنع انفكاك المادة عنها كالصور الفلكية وقسم آخر منها يمكن انفكاك المادة عنها كالصور

العنصرية اما الصور التي تفارقها المادة بسبب المعد للمادة الى ما يستعقبها تتعاقب الصور كلما فارقت
عنها صورة عقبت السبب الزاتية الماضية العاقبة الكائنة فيكون الصورة من وجه واحد واسطة
بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها المفارق العقلي ومن وجه آخر شريكة لعلة الهيولى كما ذكر سابقا
ان ايجاب المفارق اياها لا يتم الا بصورة من الصور وباعتبار كونها واسطة في التقويم يجب ان
تكون متقومة اولا ثم متقوم بها غيرها فان هذا شأن الواسطة في التقويم والا يكون داخلا
كونها متقومة اولا اولية بالذات ثم يصير سببا لتقويم الغير فالصورة بين العلة القريبة من المستبقى
في البقاء لا في الايجاد فان كانت علة الصورة وتقومها العلة المبقية للهيولى بها في القوام اما
من العلة ثم للمادة بواسطتها وان كانت قائمة لا بتلك العلة المبقية للهيولى بواسطة الصورة بل
تكون متقومة بنفسها ثم تقوم المادة فذلك اعني كونها متقومة اولا اظهر عنها وكان وجه الاظهرية
انه على التقدير الاول لما كانت الهيولى والصورة معلولا علة واحدة فيتوهم كونهما معا في المرتبة
لا تقدم لاحدهما على الاخر في التقويم ولا يتوهم ذلك على التقدير الثاني ولا يذهب عليك ان ليس
مراد الشيخ ان ذلك اعني كون الصورة متقومة بنفسها جائز فان كون الصورة الجسمية ممكنة
الوجود بائن بل مراد ان تقدم الصورة على الهيولى في التقويم على هذا التقدير اظهر وان كان ذلك
محال وزعم صدر المحققين قدس سره وتبعه بعض الناظرين والفاضل الخراساني في تفسيره ان المراد
من قوله وان كانت قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها انه ان كانت علة الصورة غير علة الهيولى فيكون
اظهر فيها وانت خبير بان ظاهر سياق كلام الشيخ لا يوافق هذا التفسير فانه قال بل بنفسها اي
متقومة بنفسها ومعناه ان لا يكون قائمة بغيرها وبالجملة فهم المعنى الذي ذكره من هذا الكلام في غاية البعد

انه الظ

ان الظاهر عندك انه على تقدير ان يكون المراد ما ذكره انقطع ليس المراد ان ذلك جائز لما عرفت من انه
على تقدير مغايرة علة الصورة لعلة الهيولى لا يتصور كونهما متلازمين او بسبب التلازم بين امرين اما
كون احدهما علة للاخر او كونهما معلولي علة واحدة وكلاهما اعني كلا السببين مفقود على هذا التقدير
وقد تقدم ان الناظرين زعم ان الشيخ يجوز مغايرة علة الهيولى لعلة الصورة وانه سيصرح به وكان منشأ
استنده فيما اسنده الى الشيخ نقول الشيخ هنا حيث زعم ان المراد منه انه ان كانت علة الصورة
غير علة الهيولى وقد عرفت ان ليس المراد ذلك وعلى تقدير كون المراد ذلك ليس المراد ان ذلك
جائز في الواقع فتثبت فلا تكن من الغافلين   واما الصورة التي لا يفارقها المادة فلا يجوز ان
تكون معلولة للمادة حتى المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها فيكون موجبة لوجود ما يتكمل به فيكون من حيث
يتكمل به قابلة ومن حيث توجبه موجدة موجدة فيكون توجب وجود شيء في نفسها تصور
ان الشيء من حيث هو قابل غيره من حيث هو موجب فيكون المادة ذات امرين احدهما مستعد
والاخر يوجد عنه شيء فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الاخر امر زائد على كونه مادة ويقارنه
ويوجب فيه اثرا كالطبيعة للحركة في المادة فيكون ذلك الشيء هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا
فان الصورة اقدم من الهيولى ولا يجوز ان يقال ان الصورة نفسها موجودة بالقوة وانما تصير
بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل وانما طبيعتها بالقوة فان محلها المادة فيكون المادة هي التي
يصح فيها ان يقال لها انها في نفسها بالقوة وتكون موجودة وانها بالفعل بالصورة ويكون من حق
المسمى مادة ان يسمى صورة وما يسمى صورة ان يسمى مادة قد عرفت مما سبق ان بين الهيولى والصورة
تلازما وان كل شيئين بينهما تلازم في الوجود لا بد ان يكون احدهما علة والاخر معلولا او يكونا معلولي علة

ثالثة لا كيف اتفق بل بان توجب بينهما علاقة وجودية وملازمة عقلية لا بان يعتم كلا منهما بالاخر
والا لزم الدور ومن لا بد ان يكون احدهما اقرب صدورا من العلة وقد سبق ان كلا من الهيولى
والصورة ليس علة مطلقة للاخر وان الهيولى لا يمكن ان يكون الواسطة في الصدور بل لوجود النفسه
السابقة وبوجه آخر اوردها الشيخ هنا وهو ان المادة انما تستكمل بالصورة وتتصور بها فلو فرض
كون المادة مقتضية وموجبة بنفسها لوجود الصورة التي تستكمل بها لكانت قابلة وفاعلة معا ولما
كان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون من جهة واحدة قابلا وفاعلا معا فيجب ان المادة من حيث هي قابلة غير
من حيث هي موجبة فيلزم ان يكون المادة ذات امرين احدهما مستعد وبالاخر يوجد عنه شيء فيكون
الامر المستعد منهما هو جوهر المادة لما عرفت سابقا ويكون الامر الاخر هو كمال زائد على ذات
الجوهر القابل بما يوجب فيه اثرا من باب الاعراض والحركات كالطبيعة المحركة للمادة حركات في
الوضع والاين وغيرهما فيكون ذلك الامر الكمال هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا بالنسبة الى
وجودها فيتسلسل تضاعف الصور الى لا نهاية فتحقق ان يكون الصورة اقدم من الهيولى ولما عرفت ان
جوهر المادة هو الجوهر المستعد القابل الكائن بالقوة وان جوهر الصورة جوهر الفعل والكمال
فلا يجوز لاحد ان يقول ان الصورة في نفسها كائنة بالقوة وانما تصير بالفعل بالمادة ولو
عكس الامر وسمى الهيولى باسم الصورة وسمى الصورة باسم المادة لكان تلك التسمية
على خلاف ما ينبغي وكان اللائق تسمية المادة على هذا التقدير بالصورة   والصورة وان كانت
لا تفارق الهيولى فليست متقومة بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها للهيولى وكيف تتقوم بالهيولى
وقد بينا انها علتها والعلة لا تتقوم بالمعلول ولا شيئان اثنان تتقوم احدهما بالاخر بان كل

مني

منهما يفيد الاخر وجوده فان ... هذا وتبين لك الفرق بين الذي يتقوم بشيء وبين الذي لا يفارقه
والصورة لا يوجد الا في الهيولى لان علة وجودها الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا يوجد الا مع المعلول
لان علة وجود العلة هي المعلول او كونها مع المعلول كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل يلزم عنها المعلول وان كون
معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها ان يتقوم شيئا وذلك الشيء مقارن لها لانها فكأن
المقوم شيئا بالفعل ويفيده الموجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم
يكن منه مثل الجوهر للاعراض التي تلحقه وتلزمه والزاعات كان سائلا يقول كيف لا تكون الصورة
متقومة بالهيولى وذلك لانا بينا ان الصورة علة للهيولى والعلة لا بد ان تكون متقومة قبل المعلول فلو كانت
الصورة مع كونها علة للهيولى متقومة بها لزم الدور اعني تقدم الشيء على نفسه ولا يمكن ان يكون شيئان
اثنان يتقوم احدهما بالاخر بان يكون كل منهما يفيد وجود الاخر حتى تكون الصورة مع كونها مقومة للهيولى
متقومة بها ان هذا ايضا يستلزم المعلولية الدور وهو محال كما مر واما انها لا تفارق الهيولى فلا يلزم ان
عدم المفارقة لا يستلزم المعلولية كما ان المقارنة لا يستلزم عدم العلية على ما تبين فكما ان العلة
التامة لا تفارق المعلول بل يوجد معه ومع هذا ليس علة وجودها وجود المعلول او المعية التي مع المعلول
كذلك وجوب كون الصورة في الهيولى وعدم مفارقتها عنها لا يوجب كونها معلولة للهيولى والمعية
التي بين الهيولى والصورة وكما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لوجود شيء يلزم عنها بالفعل وجود ذلك الشيء
المعلول كذلك الصورة اذا كانت صورة بالفعل يلزم عنها شيء يتقوم بها مقارن لذاتها اعني الهيولى فحصل
من ذلك ان يتقوم وجود الشيء ويفيده فقد يكون مباينا لذلك وقد يكون ملاقيا له وقد يكون مقارنا له
لا فيا اياه وان لم يكن جزءا كالموضوع للعرض والكيفيات المزاجية للاعراض وقد وقع في بعض النسخ

يمكن ان

بل قوله ولا شيئان ثنان ولا شيئين اثنين بالنصب قال صدر المحققين فهو النص والتقدير ومنها
ان شيئين اثنين ولا بعد فيه كما توهمه الفاضل الخراساني البعد فيه ذكره بقوله حيث قال ولا يكون
العلة شيئين ان يكون المراد ان العلة لا يتقوم بالمجموع ولا يكون العلة شيئين كل هو بدل وبدل او
وهل التقدير ولا بعد ونحوه ثم قال صدر المحققين وانما قيد التقوم فيها اعني الهيولى والصورة بالافادة لئلا
ينتقض بتقوم كل من الهيولى والصورة الشخصية بالاخرى لان الهيولى تحتاج اليها في الافادة والايجاد والصورة
لا تفتقر الى الهيولى الا في ان يكون حاملة لتشخصها وقابلة لوجودها الشخصي وبيان هذا ان كل صورة
توجد في مادة مجسمة فعلا بل توجد اما الحادثة فذلك ظاهر فيها واما الملازمة للمادة فلان الهيولى
الجسمانية انما تخصصت بها لعلة وبيان هذا ظهر في مواضع اخرى ويرد انه قد تبين مما ذكر ان كل
صورة توجد في مادة مجسمة فعلا بل توجد ولا تكفي الهيولى في وجودها اما الصورة الحادثة فذلك
ظاهر فيها لانها لو كفت المادة في وجودها لكانت دائمة الوجود لا حادثة واما الصورة الملازمة
للمادة فلان نسبة المادة الى جميع الصور من حيث ذاتها نسبة واحدة فلا يخص بها شيء من الصور بلا
تخصيص من علة مخصصة قبل هذا انما يتم على تقدير كون جميع الهيوليات واحدة بالنوع او بالشخص واما
على المشهور من اختلاف هيوليات الافلاك بالنوع فلا اقول قد عرفت ان مرادهم باختلاف
هيوليات الافلاك بالنوع ما هو وانه لا ينافي حكمهم بان نسبة الهيولى الى جميع الصور نسبة واحدة
وفي تخصصها ببعض الصور لا بد من المخصص كما عرفت وقال صدر المحققين قدس سره ولان المادة
قابلة محضة ليست موجبة ولا علة ولا لها في ذاتها الا مبهمة بالقوة انما تتعين بالفعل بالصورة وغير ذلك
من الوجوه وبين الشيخ هذا المطلب في مواضع اخر من هذا الفن منها في مباحث القوة والفعل

في مباحث القوة والمعقول ومنها في مباحث الماهية قال صدر المحققين قدس سره ومما يجب ان يعلم ان
الصورة وان كانت باهي صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذي سبق لكنها مما تفتقر اليها من جهة تشخصها
الشخصي ويلزم تشخصها من التناهي والشكل وغيرهما من الاعراض والحركات والانفعالات اولا كجسم
من الاجسام كالتجرد حال في ذاته او في لوازم ذاته فتفتقر الى قوة استعدادية وقابل يقوم فيه الصورة
سواء كانت حادثة او باقية تحتاج الى المادة فكل من المادة والصورة تفتقر الى امر بوجه اخر ومنها
لكنه وهو ان لقائل ان يقول ان تشخص الصورة حيث اذا كانت طبيعة نوعية متكثرة الاشخاص لا بد
ان يكون بالمادة فتلك المادة ان كانت متشخصة بذاتها كما يدل عليه ظاهر كلام بعض المحققين يلزم
كونها امرا متعينا بالفعل وهو محال وان كانت تشخصها بمادة اخرى يعود الكلام الى كيفية تشخص المادة
المادة فيتسلسل وان كانت متشخصة بالصورة يلزم الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى
تشخص الهيولى بالصورة فان معنى الاول انها تشخص بالهيولى من حيث قابلة للتشخص ولما يلزم من الاعراض
المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى كما مر هي القابلية والاستعداد وهذا معنى قولهم ان نوعه تحصل الكثرة
لا التشخص بالمادة اي تحتاج الى قابل يقبل الهوية الشخصية وما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى تشخص
المادة بالصورة فهو ان الصورة بعضها مما يتعين به الهيولى كما ان السواد بعضها مما يتسود به الجسم فالهيولى
المستعدة ما غير قابلية للصورة الشخصية والصورة بعينها لا تتشخص بل فاعلية تشخص الهيولى واما الصورة
تشخصها فهي العلة لكون الهيولى جوهرا فاعلا متشخصا بالفعل على جوهريته الناقصة وتشخصها الناقص فلم
فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة وقد قيل في جميع ما ذكره من معنى تشخص الصورة بالهيولى مما لا يستقيم اذ على
هذا المعنى لا يقولون ان الصورة لا تحتاج في الوجود الى الهيولى من التشخص لفوات المقابل من اي الشقين

وايضا الهيولى كما انها قابلة لطبيعة الصورة فهو يستعد في تشخص الصورة اليها ثم ما ذكره من حصول تشخص
الهيولى احديهما بحسب نفس الصورة والاخر بحسب الصورة الشخصية امر لا يظهر له محصل وايضا القول
بان نفس طبيعة الصورة من حيث الوجود لها دخل في وجود الهيولى وتشخصها ثم الهيولى المتشخصة تعين
لتشخص الصورة مما هو ظاهر كلامهم معنى غير معقول اذ الظاهر ان التشخص في مرتبة الوجود ولا معنى لان يعين
الوجود تشخصها لسبب امر خارج والمنازع مكابر والجواب اذ ما ذكره في معنى احتياج الصورة في تشخصها
الى الهيولى ليس من متفرداته بل هو مصرح في شرح الاشارات ومرجعه الى ان الهيولى علة قابلية لتشخص
الصورة وليست علة فاعلية لها لا لوجودها ولا لتشخصها كي لا يفوت المقابلة بين الشقين ويدل على ما
ذكره في شرح الاشارات حيث قال ان مذهب الشيخ ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة
على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث تشخصها محسوسة الخارج تكون متاخرة من الهيولى لان الهيولى سبب
القابل لتشخصها وتحصلها على ما صرح به الشيخ بقوله ثم لم تنقض كون الصورة محتاجة الى الهيولى في ان تستوفي لها
وجودا اي لم تنقض من العلة الموجودة للصورة ولانها العلة القابلة لتشخصها من تصفيه لاجل انها تحتاج
الى الهيولى في وجود التناهي والشكل الذين يتشخص الصورة بهما لكون الهيولى قابلة لهما انتهى وما ذكره من ان
الهيولى كما انها قابلة للصورة الشخصية كذلك قابلة لطبيعة الصورة فهو مستعد في تشخص الصورة اليها فاسد مردود
بان قبول الهيولى لطبيعة الصورة عبارة عن قبولها لافراد تلك الطبيعة لان الطبيعة الكلية اي طبيعة
كلية لا وجود لها في الخارج الا في ضمن الافراد اذ وراء وجود الافراد على اختلاف المذهبين في القول
هذا القائل ثم ما ذكره من حصول تشخصين للهيولى على ما لخص فيه اذ لا شك ان الهيولى باعتبار الاصل طبيعة
الصورة تعينها وتشخصها ناقص كما مع التشخصات اللاحقة التي يحصل لها بحسب خصوصيات الصورة المتشخصة

لكونها هيولى جوهر الماء وهيولى جوهر الهواء وغير ذلك ولا محذور في حصول تشخصين بهذا النحو للهيولى كالجوهر واما
قوله وايضا القول الى قوله والمنازع مكابر فالجواب ان مرادهم بمحتاج الصورة في تشخصها الى الهيولى
احتياجها اليها في الاعراض التابعة للتشخص بعد ان صار تشخصا كيف والتشخص عند المحققين منهم انما هو
نحو الوجود الخاص بشيء فكيف يقولون ان الصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى لا في وجودها اذ كان المراد
بالتشخص نحو الوجود او ما يساوقه فمنشأ هذا الاعتراض عدم فهم مرادهم وكيف يقول عاقل بان
الصورة المستغنية من الهيولى في وجودها مفتقرة اليها في تشخصها الذي هو الوجود ثم قال صدر المحققين
ثم لقائل ان يقول ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالاخرى على اي جهة كان غير صحيح لانه متوقف على
انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وذلك متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس
بموجود فلا ينضم اليه غيره ولا ينضم هو الى غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود
الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل منهما موجودا والا لكان للماهية وجود اخر ويتقدم وجودها على
وجودها ويلزم الدور او التسلسل فكذا انها غير صحيح لان المقدمة الاخرى غير قابلة للمنع لكونها بديهية والنقض
بحال الماهية والوجود غير وارد لانهما ليسا في الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل التغاير بينهما
من تحليل في الذهن بل الجواب بمنع المقدمة التي بعدها وهي ان الشيء المطلق غير موجود فانها غير صحيحة
والصحيح ان المطلق بشرط الاطلاق غير موجود واما المطلق لا بشرط الاطلاق والتقييد فهو موجود
عند الحكماء والحاصل ان الماهية ان يؤخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق
اي بشرط الاعتبارين موجودة خارجا وذهنا والاخر غير موجودة الا في الذهن واللازم فيما نحن فيه
هو الاول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم ثم قال صدر المحققين قدس سره واعلم ان في

هذا المقام اشكال اورد على الحكماء من جهة تقدم الصورة على المادة وتقدمهما على الجسم وتقدم الجواهر
المفارقة على الجميع وهو انكم قلتم ان الوجود ليس للماهية لوقوعه وحمله عليها بالتقدم والتأخر فيجب
بالضرورة ان لا يكون الجوهر جنسا للهيولى والصورة والجسم والمفارق لان بعضها اقدم من بعض فحمل
الجوهر عليها بالسوية بل بتقدم وتأخر والجواب على ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس ان التقدم
والتأخر في معنى ما اما يكون بحسب نفس ذلك المعنى لنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم نفس ما له التقدم
وهو غير جائز عند الحكماء المشائين وقد جوزه بعض المتأخرين وتبعهم صاحب المطارحات ومن تبعه
وطبيعة الوجود عندنا كذلك لا غير واما ان يكون بحسب ذلك المعنى بغير ذلك المعنى كتقدم الجوهر على العرض
في معنى الوجود وبحسبه بغير معنى الوجود وهو ماهية العرض واما ان لا يكون بحسبه ولا بنفسه كتقدم
نوع من جنس الجوهر على نوع آخر او شخص منه على شخص آخر كتقدم معنى على معنى آخر في الوجود بالوجود لا في
معنى الجوهرية وكتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في الانسانية بل
في الزمان بالزمان او في الوجود وليس الوجود داخلا في معنى الجوهرية ولا الزمان والوجود داخلان
في معنى الانسانية واما معنى الجوهر وحمله فبالسوية في انواع الجوهر وكذا حد الانسانية وحمله على زيد وعمرو
والاب والابن على السوية وان كان وجود الجوهرية لهذا النوع الجوهري قبل ولآخر بعد بالذات
ووجود الانسانية للاب قبل للابن بعد بالزمان وبالجملة لا سبب لكون زيد الذي هو الاب انسانا
لا ابوة ولا غيره وكذا لا علة لكون الانسان جوهرا اذا علمت هذا فقد علمت ان ليست علته
علة لكونه جوهرا ولان شيئا من الهيولى والصورة والمفارق علة لجوهرية الجسم ولا ان شيئا
من اجزاء الجسم في انه جوهر مقدم على الجسم ولا الصورة في انها جوهر سبب للهيولى ولا الجوهرية لها ولا

اخر

من حيث جوهريته متأخر عن اسبابه فهذه الاسباب ليست اسبابا لجوهرية الجسم ولا ايضا حمل
الجوهر على الهيولى والصورة متقدم على حمله على المتقوم بهما وبالجملة حمل الجوهر على العلل الجوهرية ومعلولاتها
الجوهرية على السواء فليست جوهرية شيء علة لجوهرية شيء آخر حتى يصير الجسم لجوهرية الهيولى والصورة
والصورة جوهرا بل هذه التقدمات والتأخرات كلها من جهة الوجود لا من جهة المهية وبعضها بعلية
الهيولى ليست في انها جوهر قبل الهيولى بل في انها موجودة قبلها وكذا ليست الهيولى والصورة المتقدمتان
في انهما جوهران على الجسم بل الكل على السواء في نسبة الجوهرية اليها انما التقدم والتأخر والعلية
والمعلولية في اقسام الجوهر في الوجود بالوجود والعجب من بعض اجلة المتأخرين ومن تبعه وحذوه
حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية معنى الوجود وجعلوا المجعول والمعلول نفس المهيات ثم انهم انكروا
التشكيك بالتقدم والتأخر في الذاتيات فيلزمهم التناقض في كون جوهر علة لجوهر آخر وهم لا يقولون بالفرق
واما اتباع الرواقيين فلما زعموا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي
بالتقدم والتأخر والشدة والضعف واما ان جوهرا اقدم واشد في انه جوهر من آخر وجعلوا
جواهر هذا العالم بصورها النوعية كظلال جواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل راجع
عندنا الى الوجود ومراتبه ودرجاته في الشدة والضعف والعلو والدنو انتهى كلامه فيل ومنه
التعجب الذي فعله من ذهب اجلة المتأخرين ليس في موقعه اصلا لان معنى كون المجعول والمعلول نفس
المهيات على ما صرح به ذلك البعض هو ان القائلين بالجعل المركب كما يقولون ان اثر الفاعل هو
الاتصاف بالوجود لكن نقول ان اثره هو نفس المعلول وغاية ما يلزم منه ان جوهرا يكون اثره
جوهرا آخر وذات جوهر يكون اقدم من ذات جوهر آخر وهذا ليس تشكيكا للجوهر بل التشكيك فيه ان

يكون جوهرا اقدم في الجوهرية بالمعنى الذي ذكرنا من ان يصير جوهرية فرد سببا لجوهرية فرد آخر وهنا
ليس كذلك بل فرد جوهر صار سببا لفرد جوهر آخر وفيه نظر لان سببية جوهر لجوهر آخر اما ان يكون
باعتبار وجوده او باعتبار اصل مهيته ولما كان مذهبه ان المجعولية والمجعولية نفس المهيات فيكون
التقدم والتأخر فيها وليست الجوهرية امرا خارجا عن مهية الجوهر على القول بكونها جنسا لماهيته كما
هو الحق عند ذلك البعض ايضا فيكون التقدم والتأخر في الجوهرية وهذا هو نفس التشكيك في الذاتي
الذي لا يقول به ذلك القائل فيلزمه التناقض كما اورده صدر المحققين قدس سره لا يقال لا نم انه
اذا لم يكن التقدم في الوجود يلزم ان يكون في الجوهرية بل يجوز ان يكون نفس ذات هذا الجوهر مقدما
لا ان يكون مقدما في الجوهرية لانا نقول هذا الجوهر مشتمل على وجود ومهية فاذا لم يكن تقدمه باعتبار
المهية ومهية الجوهر جوهر فيكون التقدم والتأخر في الجوهرية فيلزم التناقض المذكور واما قول هذا
القائل ثم لا يخفى ان في الشرط الذي ذكرنا دمقدمها لا يستلزم التالي الا ترى ان المشائين قالوا بالاول
دون الثاني فجوابه انا لا نم ان المشائين قالوا بالاول بل الظاهر من كلامهم ان الوجودات حقائق
متحققة بالذات على ما يشعر به كلام بهمنيار في التحصيل هذا وانه الموفق للصواب في كل باب
وهو يحق الحق ويهدي السبيل   العرض من هذه المقالة البحث المقولات التسع العرضية
من اثبات عرضيتها وذكر ما يختص بها الاولية واعراضها الذاتية اذ الكل من اقسام الموجود بما هو
موجود والبحث عن الاعراض الذاتية للموجود بما هو موجود مما يجب ان يقع في العلم
في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها والاشارة اليها
المقصود في هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظنه بعض الناس في مقولتين

هي

منها اعني الكم والكيف ثم قال واعلم ان العرضية عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف الجوهر
فانها عبارة عن نفس المهية المشتركة بين الجواهر فالجوهر ذاتي لماهيته والذاتي لا يعلل فيكون شيء
جوهرا لا يحتاج الى اثبات انما المحتاج الى المدد بخلاف كون شيء عرضا لان معنى العرض عرضي لماهيته بمعنى
انه من عوارض المهية لا عارض الوجود وكثير ممن لا يفرق بين هذين المعنيين فزعم ان مثل الوجود والوحدة
ومعنى العرض عوارض خارجية كاقسام الاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها وليس الامر
كذلك العرضية قسم من الوجود والوجود عين المهية خارجا وغيره تصورا بحسب الملاحظة الذهنية
والاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض بعينه من اثبات عرضيتها ولم
يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه نحو خاص من الوجود وطبيعة الوجود
اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن الاخص ولا يوجبه فبعد اثبات كون شيء داخلا في مطلق
الوجود يفتقر الى استئناف بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية
واقسامه كما فعله الشيخ متابعا للحكماء انتهى وفيه بحث لان الحكم بان العرضية نحو خاص من الوجود دون
الجوهرية فانها عبارة عن نفس المهية المشتركة بين افرادها تحكم صرف اذ الدليل على ان العرضية
ليست عبارة عن المهية المشتركة بين الاعراض وانها عبارة عن نحو خاص من الوجود المتعلق بالموضوع
وهذا الذي ذكره انما هو بناء على ما اشتهر بينهم من ان مفهوم العرض جنس لما يصدق عليه بخلاف الجوهر
وليس هذا الحق والتحقيق المرام في هذا المقام مما يقتضي بسطا في الكلام فنقول قد ذهب كثير من الحكماء الى
ان الجوهر جنس لماهية ذاتي له وان العرض ليس بجنس للمقولات الاعراض بل هو خارج عن حقيقتها ومن
لوازمها بل يجاد ان يكون هذا الحكم اجماعيا منهم ولا حاجة بنا الان الى نقض السند لانهم على ان الجوهر جنس

بل الاهم لنا في هذا المقام ايراد استدلالهم على نفي جنسية العرض للتسعة ولهم على ذلك وجوه منها
عندهم الضعيف زعمها في قاطيغورياس الشفا قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثانية من فن قاطيغو
رياس اما العرض فقد قيل في منع جنسيته لهذه التسعة اقوال مشهورة منها قولهم ان العرض لا
يتناول التسعة تناولا حقيقيا وكالاولين يصحح بامثلة منها قولهم الاين وجام اول كل واحد منها عام
وموضوعاته كثيرة ويستحيل ان يكون هو موجودا في جميعها فان العرض الواحد بالعدد لا يكون
في موضوعات كثيرة حتى انه موجود في كل واحد منها فاذن ليس شيء من ذلك في موضوع وهو عرض
وهذه خرافة فانه ان عني بالاين والجام اول معنى حقيقي وهو الكون في الزمان فان كل واحد من الموضوعات
له نسبة خاصة هو بها دون غيره في زمانه فانه ليس كون زيد في زمانه هو بعينه كون عمرو في ذلك الزمان
على ان الكونين واحد بالعدد وان عني به الزمان نفسه فان الزمان في الموضوع الذي فيه الحركة التي
الزمان عددها وهو موضوع واحد عند قوم وموضوعات كثيرة عند قوم ويكون عندهم ازمان
من الازمنة متعددة وهو الذي يعتبر به الاشياء فيقال انه في زمان واحد بالعدد واما تعارض الاشياء
المتحركة فلكل واحد منها عند هؤلاء زمان خاص الا ان الاعتبار عندهم في قول الناس ان كذا وكذا
في زمان واحد ليس الا بالزمان الثالث الواحد الاول وليست اشير الى هذا المذهب او غيره
صحيح بل الى هذا الماخذ من الاحتجاج ليتبين ان هذا العرض لا يتناول الزمان باطل فقال قوم ان
لا يتعلق بموضوع وهناك قالوا انه جوهر واذ لا مذهب غير هذا بالثلثة والثلثة اما ان يجعل
جوهرا واما ان يجعل بحيث يحد بحد العرض وقالوا ايضا ان هذا العرض لا يتناول الاين فان الكون في
السوق معنى واحد يشترك فيه كثيرون فلا يصح ان يكون كل واحد منهم موضوعا وكذا الملك والاضافة

الا الجدة والجواب ان السوق وان كان واحدا للجميع لانه ليس المكان الحقيقي للجميع فيشترك فيه
ان هو من قبيل المكان العام فان لكل واحد كونا فيه يخصه دون الاخر وليس السوق ابتداء السوق من
مقولة الجوهر على انهم ان جعلوا المكان المكان الذي من مقولة العرض لم يمكنهم ان يجعلوا فيه عدة اشياء
اما الاين ان كان ولابد فهو نسبة الى السوق ولكل من الاين في السوق نسبة يخصه يوافق نسبة
الاخرى بالنوع وتخالفها بالعدد والمتشاركان هيهنا انما هو بالواحد بالعدد دون الواحد بالنوع وقالوا
ايضا ان المضاف ليس يوجد الا في موضوعين فليس موجودا في شيء ولكن في شيئين وقالوا ايضا
ان التسلح معنى لا في موضوع اذ هو في موضوعين لان موضوع السلاح واللابس فيقول ان المضاف
ليس يلا ضمن فيه اثنان ولا على ان كون الشيء في شيئين قد لا يمنع كونه في كل واحد منهما واذا كان
لا يمنع كونه في كل واحد منهما فليس كونه في شيئين رافعا كونه في شيء فانه لم يقل في شيء واحد فقط كما ان
كون الاب ابا للاثنين لا يمنع كونه ابا للابن الواحد وكون الحيوان مقولا على اشياء لا يمنع كونه
مقولا على كل واحد نعم في بعض الاشياء قد يكون الوجود في الكثرة بحيث يمتنع كونه مقولا ان يكون
الواحد مع تلك الكثرة وهناك لا يكون الموجود في الاشياء موجودا في شيء واحد والفرق بين الموجود
في موضوع من جهة انه موجود في شيء وبين كون الكل في الاجزاء ان الكل لا يكون في الاشياء ولا يكون
في شيء واحد منها البتة واما الموجود في موضوع فليس يجب ان يكون موجودا في موضوعات ولكنه
يكون مع ذلك في موضوع منها ولا تنافي بين الحالين فهذا ان كان ما ذهبوا اليه من ان وجوده في
واحد واحد بالعدد مشترك بين المتضايفين اثنين بالعدد مذهبا صحيحا واما الحق فسينكشف واما التسلح
وما يتعلق به فالجواب عنه ان التسلح نسبة وحالة للابس عند السلاح يوصف بها المتسلح فيقال انه

متسلح بل هو وصفه وان كان بالنسبة الى غيره فالتسلح وان كان بالنسبة الى الغير ليس لكن ان
يكون في ذلك الغير الفرق بين الموجود في الشيء وبين النسبة الى الشيء على معونة المثل هذا ما اهتدينا في
ان يقال ان العرض ليس بجنس في هذا الكلام ولهم وجوه اخر ظنوها براهين على ذلك المدعى احدها ان تصور
ماهية السواد والبياض والخط والسطح يشك في كونها اعراضا ولولا ان العرضية امر غير مقوم
لا يمتنع ذلك وثانيها ان العرضية عبارة عن النسبة الى الشيء بالحلول في الموضوع والطبايع الجنسية
لا بد ان يكون نسبتها الى امور داخلة في الذات لا الى اشياء عارضة للذات وثالثها ان العرضية
مقولة على ما تحتها بالتشكيك والجنس غير مقول على ما تحته بالتشكيك فوجب ان لا يكون جنسا بيان
الصغرى ان بعض الاعراض تعلقه بالموضوع اكثر من البعض فان النسب والاضافات اشد حاجة الى الموضوع
من بعض فاذن العرض يكون مقولا على ما تحته بالتشكيك واما الكبرى فبالاتفاق والجواب عن الاول
ان تصور ماهية السواد مثلا مع الشك في عرضيتها لعله يكون باعتبار عدم تعقل تلك الماهية بكنهها
ولعلها لو تعقلت بكنهها لما وقع الشك في عرضيتها على قياس ما قالوا في جواب من نفى جنسية الجوهر
بانا نعقل كثيرا من الماهيات الجوهرية ونشك في جوهريتها ومن الثاني بانه جار بعينه في نفي جنسية
الجوهر فانا نقول الجوهرية عبارة عن نسبة الشيء بالاستغناء عن الموضوع وكذلك في نفي جنسية المضاف
على ما اورده الشيخ في الدب من جنسية المضاف حيث قال ان ماهية المضاف هو الذي هو واحد لا
ليس من حيثية كون الشيء في حد نفسه ماهية بحيث اذا ما عقل لزمته عند العقل المعقولية بالقياس
الى الغير لا كون الشيء معقولا بالقياس الى الغير بالفعل فكذا نقول ماهية العرض الذي هو جنس مقولات
الاعراض من حيثية كون الماهية حقها بحسب نفسها ان يكون بحيث اذا ما وجدت كانت قائمة الذات

في موضوع لا نسبته الى الموضوع ولا الوجود بالفعل في الموضوع وكذلك القول في ماهية الجوهر وماهية الاين
وسائر الاعراض النسبية ومن الثالث المنع من كون العرضية مقولة على ما تحتها بالتشكيك فانا
فانا لا نسلم ان الاعراض النسبية اشد حاجة الى الموضوع من الكم والكيف ولو سلم فلا نسلم ان الذاتي غير
مقول بالتشكيك على ما هو ذاتي له وليس لهم شبهة على ان الذاتي غير مشكك فضلا عن حجة ولو
سلم فمقول ذلك لا ينافي ذاتية كون المقول بالتشكيك جنسا لجميع ما تحته ولا ينافي كونه ذاتيا لبعض
ما تحته ويكون جنسا له فالحق الحقيق بالتصديق هو انه على تقدير ان يقول بجنسية الجوهر ينبغي ان
يقول بجنسية العرض للمقولات التسع العرضية ويكون الجنس الاقصى للموجودات الممكنة الذات
منحصرا في جنسين قصيين هما الجوهر والعرض على ما ذهب اليه السيد السند المحقق الداماد تغمده الله بغفرانه
قال قدس سره في كتابه المسمى بالقبسات ان مقولة الجوهر لانواع الجواهر داخلة في ماهياتها المبعوثة
التي حقها في الاعيان ان في حد نفس ماهياتها المرسلة بحسب نفسها من حيث هي مع عزل اللحاظ عن خصوصيات
الوجودات والتشخصات ان يكون قائمة الذات لا في موضوع ومقولة العرض لانواع الاعراض
واجناسها بالطبيعة الماهية التي حقها بحسب نفس ماهيتها المرسلة من حيث هي هي وبحسب خصوصية
التشخصية جميعا ان يكون قائمة الذات في موضوع فالعرض ما في حد نفسه بحيث يكون حقه بحسب
نفس ماهيته وبحسب خصوص تشخصية جميعا ان يكون تقرره ووجوده في الموضوع والجوهر ما في حد ذاته
بحيث يكون حقه بحسب نفس ماهيته لا بحسب خصوص نحو وجوده وتشخصه ان يكون تقرره ووجوده لا
في موضوع والمحل الذي يكون موضوعا للحال فيه اذا كان معنى تشخصية والماهية جميعا فان المقولات
المتبائنة حيث ان كل حقيقة متاصلة من الماهيات الممكنة تحت احد ذينك الجنسين الاقصيين لا محالة

ولم يحمل ذلك وجوه من الترجيح مذكورة في كتبه وان كان بعضها فيه في اكثرها مجال بحث قال بعض الفضلاء المحققين
انه فرق بين قولنا مهية من شأنها ان تكون قائمة الذات لا في موضوع وبين قولنا مهية من شأنها
ان تكون بعد الوجود في موضوع وان المعنى الاول يصلح للجنسية والمعنى الثاني لا يصلح لها وهو ان مهية من شأنها
سلب الموضوع ويدل على معنى لا ينفك زواله عن الذهن مع تعقل مهية جوهرية بالكنه وهو الذي يعبر عنه بالفصل
نفسه ومهية من شأنها الوجود في الموضوع لا يدل على معنى يمتنع زواله عن الذهن عند تعقل مهية جوهرية
بالكنه فان قلت هل هو الذي يعبر عنه بسلب القيام بنفسه قلت ذلك السلب لا يمتنع زواله في التعقل
عنه مع تعقل تلك المهية بكنهها كلامه وانت خبير بان ما ذكره مجرد دعوى لا تسمع في مقام البرهان فقد
تبين من هذا ان حكمهم بان العرض ليس بجنس للمقولات التسعة العرضية كونه خارجا من الوجود وان الجوهر جنس
لانواعه لحكم لا برهان لهم عليه وربما يدعى ان الجميع مقولات الممكنات جنسا وهو واحد المهية و
عليه بان الجميع المهيات الممكنة مشتركة في الامكان اللازم لها بها فوجب ان يكون لها اشتراك في ذاتي
لما تقرر بين المحققين من وجوب انتهاء المشترك العرضي الى ذاتي مشترك وما هو الا المهية التي تصدق على جميع
الموجودات الممكنة والجواب ان الامكان امر عدمي واشتراك المهيات الممكنة لا يستلزم وجود
ذاتي مشترك بينها انما يستلزم ان لو كان امرا وجوديا مشتركا وهو ممنوع وهذا على تقدير تسليم امتناع اشتراك
حقايق متخالفة تمام الذات في امر خارج عن حقيقتها ولقد اطنبنا في الكلام في هذا المقام كشفا
للمرام وتنبيها على مزال بعض الاقدام من الكرام والله المفضل المنعام وبيده التوفيق والاعتصام
فنقول قد بينا مهية الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة فاما الجسم
فاثباته مستغن عنه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق فقد اثبتناه بالقوة القريبة من

الفعل

الفعل ولكن مشتملة على بعد عن الكمال بما ذكرت ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق عن جسم
قد بين الشيخ في الفصل الاول من المقالة الثانية مهية الجوهر وبين هناك انها مقولة على انواع الخمسة اعني
العقل والنفس والجسم والمادة والصورة واثبت وجود بعض هذه الاقسام في تلك المقالة مما كان
وجوده محتاجا الى الاثبات اعني الهيولى والصورة وسيثبت وجود بعض آخر منها مما يحتاج الى الاثبات
اعني الجوهر المفارق في المقالة التاسعة من هذا الكتاب مع انه قد ثبت من اثبات وجود الهيولى
والصورة وبيان تلازمهما وكيفيته وجود الجوهر المفارق بالقوة القريبة من الفعل وذلك لانه قد تبين
ان كلا من الهيولى والصورة لكونه ممكنا محتاج الى علة وتبين ان كل واحد منهما لا يمكن ان يكون علة للآخر
فلا بد لهما من علة لا يجوز ان يكون العلة هي الجسم او جزءه والا لزم التسلسل او الدور لانه ينقل الكلام الى
علة العلة فاما ان يدور او يتسلسل ولانه قد تقرر ايضا في مداركهم ان تأثير الجسم والجسماني انما يكون
بشركة الوضع ولا يتصور وجود وضع للقابل قبل ان يوجد ولا يجوز ان يكون هي النفس لان تأثيرها
لا يكون بدون المادة فلا يكون لها تأثير فيما لا يمكن التأثير فيه بدونه ولا يجوز ايضا ان يكون
العلة هي العرض لان العرض ان كان من الاعراض الجسمانية فلا يمكن وجوده بدون الجسم فكيف يتصور
كونه مؤثرا في الجسم وان لم يكن من الاعراض الجسمانية بل من الاعراض التي لا تحول الا على المفارق
عن المادة فاستلزم وجود الجوهر المفارق فعلى التقدير صح وجود جوهر مفارق عن المادة على ان
ذلك قد ثبت في كتاب النفس حيث تبين ان النفس في الخروج من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل
تحتاج الى مخرج يكون جميع كمالاته حاصلة بالفعل دفعا للدور او التسلسل فان قلت المدعى انه قد ثبت
بالقوة القريبة من الفعل وجود جوهر مفارق عن المادة هو العقل وهذا المدعى لا يحصل من تلك المقدمات

المذكورة بل غاية ما يلزم منها وجود مبدأ مفارق عن المادة يصدر عنه وجود الهيولى والصورة ولاحد
ان يقول ذلك المبدأ هو المبدأ الاول الواجب الوجود تعالى شانه العزيز لا الجوهر الذي يسمونه عقلا
وكذلك غاية ما يلزم من احتياج النفس في الخروج من حد القوة الى حد الفعل الى امر آخر وجود مخرج يكون بالفعل
من جميع الجهات ولكن لا يلزم مجرد ذلك ان يكون ذلك المخرج الجوهر المفارق الذي يسمونه عقلا فلعله
يكون الواجب الوجود واذا كان الامر كذلك فكيف حكم الشيخ بان من تلك المقدمات يثبت وجود
الجوهر المفارق الذي يسمى عقلا قلت نعم مجرد هذه المقدمات لا يحصل المطلوب بل بقرب الحصول
وانما يحصل بالفعل اذا انضم اليها مقدمة اخرى هي ان الواحد من جميع الجهات لا يمكن ان يكون مصدرا
للاثرين في مرتبة واحدة والشيخ لم يحكم بان من تلك المقدمات يثبت وجود الجوهر المفارق بالفعل
حتى يقال عليه ما ذكرت بل انما حكم بان منها يثبت بالقوة القريبة بالفعل وجود الجوهر المفارق وهو
مطابق للواقع فبالحري ان ننتقل الآن الى تحقيق الاعراض واثباتها بعينها كما كان البحث عن
احوال الجوهر واثبات اقسامه من وظيفة هذا العلم باعتبار ان الجوهر من اقسام الموجود بما هو
موجود كذلك تحقيق مهيات الاعراض واثبات وجودها يجب ان يقع في هذا العلم اذ هي ايضا من اقسام
الموجود بما هو موجود والبحث عن احوال الموجود واعراضه الذاتية يقع في هذا العلم ولما وقع في
المقالة الثانية البحث عن تحقيق مهية الجوهر واثبات وجوده فبالحري ان يقع الآن البحث عن الاعراض
من تحقيق مهياتها واثبات وجودها فنقول ان المقولات العشر فقد تممت مهياتها في
افتتاح المنطق قد ذكر الشيخ في قاطيغورياس منطق هذا الكتاب تعريف كل واحد واحد من مقولات
الاعراض ولم يذكر هناك تحقيق مهياتها واثبات وجودها اذ ليس ذلك وظيفة المنطق بما هو منطقي

انما ذلك

انما ذلك فيلسوف الالهي فلذلك اورد الشيخ هذه الابحاث في هذا الفن ولم ان هذا مبحثين
بعد ايرادهما الاول ان المشهور عند جمهور الحكماء ان الاجناس العالية للمقولات الممكنات عشرة
الجوهر والكم والكيف والاضافة والوضع والاين ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل وهذا الا انهم
بيان امور على ما قال الشيخ في قاطيغورياس ان حصر عدد الاجناس في هذه العشرة شيء لا اوله
جمهور المنطقيين وما ارى الى تحقيق الوقوف فان السبيل في تصحيح ذلك يحوج الى ان يحتمه النظر احدها
ان يبين انه لا واحد من هذه المقولات الا ويقال على ما تحته قول الجنس وهذا يحوج الى ان يبين ان
حمله على ما تحتها ليس على سبيل الاتفاق في الاسم وليس على سبيل حمل معنى واحد مختلف بالتقدم
والتأخر فيكون على سبيل التشكيك وليس ايضا على سبيل قول اللوازم التي تقال على ما تحتها بالسوية ولكن
لا تكون من المقومات بل يكون من اللوازم او الامور الاضافية التي لا يتقوم بها مهية الشيء فاذا تبين
ان حمل المقولة على ما جعلوه انواعا لها حمل معنى واحد مقوم لمهية تلك الانواع وليس على سبيل احد الوجوه
الستة فحق كان كل واحد منها جنسا بالحقيقة لما حصر نوعا عاما ولم يكن ستة واحد منها الا ما جعل نوعا له
نسبة العرض الى التسعة او نسبة الموجود الى العشرة او نسبة الى عدد منها كالاين ومتى والجده
والفعل والانفعال فانه ان كانت الكيفية مثلا ليست يقع على الاشياء المحمولة انواعا لها على شرايط
ونوع الجنس ولكنها كانت يقع عليها على سبيل اللزوم وان كانت لمعنى واحد لم يكن جنسا لما تحتها
بل ان كان حمل ما تحتها على ما هو اخص مما تحتها حمل مقوم صار كل واحد مما تحتها بالحقيقة جنسا لما تحتها هو
الجنس الا على وكان مثلا الجنس الواحد منها هو الذي يسمى كيفية انفعالية والانفعالات والجنس الآخر
مثلا الملكات والحالات فكانت الكيفية مقولة على هذه لا على سبيل قول الجنس بل على سبيل اللوازم

وكان عد الاجناس التي الحقيقة اجناس عالية فوق العدد المذكور و هذا الوجه من دقيق النظر ومما
لم يشتغل به احد ممن سلف والوجه الثاني ان يبين ان الاجناس خارجا عن هذه المذكور تقسيم الموجود
الى ان ينتهي القسمة المحصلة الى هذه وان لا يخرج في امر التقوم للذات و هو ايضا مما لم يبلغنا عنهم ممن حقيقي
ثم نقل وجوها من التقسيمات عنهم وابطله بعض نقل كلامه الى التطويل واما ثالث الامور التي ذكر
اليها بقوله يحوج الى منتهى الى من النظر فلم يكن مذكورا في كلامه وكانه سقط من النسخ التي عندي او
كلامه وقد نقل عنه صدر المحققين انه جعل من جملة الامور التي يتوقف عليها ذلك المدعى ان يبين انه لا يكون
اثنان من هذه العشرة داخلين تحت جنس واحد ولعل المراد بثالث الامور في كلامه هو هذا قالوا ومن
الامور التي يتوقف عليها المدعى بيان كيفية انقسام هذه المقولات الى انواعها فلا بد من تحقيق ان تقسيمها
الى بين الفصول او بالعوارض والتقسيم بالعوارض ايضا قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما اذا
قسم الحيوان الى قابل العلم ومقابله فانه مطابق لتقسيمه الى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيمه
الى المذكر والمؤنث وذهب صاحب البصائر الى انها اربع الجوهر والكم والكيف والنسبة وجعل النسبة
جنسا للسبعة الباقية وصاحب المطارحات الى انها خمسة هذه الاربع والحركة واستدل على الحصر
بان المهية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا او غير جوهر و هو المهية فهي اما ان يتصور ثباتها اولا
فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباته فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة
او يعقل دون ذلك فاما ان يوجب المساوات واللامساوات والتجزي اولا فان اوجب
فهو الكم والا فهو الكيف فالكيف قد وقع في آخر التقسيم ولم يميزات بمن كل من اطراف التقسيم
فهو من حيث هويته امتاز عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة ومن حيث انها لا يحتاج
في تصورها

في تصورها الى تصور امر خارج عنها وعن موضوعها امتاز عن الاضافة ومن حيث انها لا يوجب
الانقسام والتجزي امتاز عن الكم و اشتمل تعريفها على جميع امور يفصلها عن المشاركات الاربعة ثم اخذ
في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة وساق الكلام في واحد واحد الى آخر كلامه
ويرد على كلا المذهبين اولا ما اورده صدر المحققين قدس سره و هو ان النسبة ليست امرا مستقلا بالمهية
يمكن تعقلها من حيث هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن
المنتسبين وكل ما لا يمكن تجريدها في التعقل ولا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتبارها من حيث
هي مجردة لا فيه النظر عما عداها فلا يمكن اخذ طبيعة محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك الشيء فالنسبة لا يكون
لكون جنسا او نوعا محمولا على ما تحتها الا ما خوذه معها جنس ما هي نسبة له او نوع له فكون النسبة جنسا او نوعا
او شخصا لا يصح ولا يستقيم الا بان يكون في النسبة احد هذه الامور فالنسبة المكانية وهي الاين مثلا
يجوز كونها جنسا لكل ما يوجد معها المكان من النسب وكذا مقولة متى وهي نسبة الشيء الى الزمان
يصح وقوعها باعتبار اخذها مع الزمان جنسا لكل نسبة يوخذ معها نوع من الزمان فيكون تلك
النسب الماخوذة مع الانواع انواعا لمتى وما يوجد معها اشخاص الزمان اشخاصا مندرجة تحت مقولة
متى لاندراج تلك الاشخاص الزمانية تحت المطلق الزمان فاذن لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحتها
باعتبارها مهيات بالنسب السبع معنى جامع مشترك متواطئ داخل في قوامها لا يمكن القول بان النسبة
جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان ونفس الاجزاء التي
لذوات الاوضاع ونفس الكيفية التي في ان يفعل وان ينفعل وكذا الجوهر باعتبار نسبة الاضافة وكذا
الاطراف الملك كما لتقميص والعامة هذا الكلام فان قيل لا نم انه لو كانت النسبة جنسا لهذه النسب السبع

لزم ان يكون لاطراف هذه النسب السبع ذاتي مشترك لكون النسبة المطلقة تابعة له في المهية
باعتبار انها امر غير مستقل المهية والهوية ويكون تحصلها بحسب المفهوم والمهية بغيرها فيكون
جنسيتها تابعة لذلك الغير لجواز ان يكون تحصلها بالخصوصيات التي هي صلة لكل واحد من هذه المقولات
السبعية من دون احتياج الى امر آخر هذا الاحتمال مما لا مساغ له عند التامل لانه يلزم على هذا التقدير
ان لا يكون النسبة المطلقة لهذه السبعة جنسا وذلك ان النسبة بما هي هي لا تحصل لها بحسب
اصل مهيتها بل تحصلها على هذا التقدير يكون باحدى تلك الخصوصيات فتحصلها جنسا فلا يكون واحد
منها فعلى تقدير كونها جنسا للسبعة وتحصلها بها يكون اجناسا متباينة لا جنسا واحدا صادقا
على جميعها فان من البين ان النسب المتحصلة بخصوصية كونها نسبة الى المكان وبالعكس فان قلت
غاية ما لزم من البيان المذكور وجوب ان يكون النسبة المطلقة شيء تنسب اليه يكون مشتركا بين
هذه المقولات السبعة النسبية ولكن من اين لزم ان يكون ذلك الامر المشترك ذاتيا لها حتى
لا بد لذلك من بيان قلت لما كانت النسبة بما هي نسبة امرا لا تحصل له اصلا لا بحسب المهية ولا
بحسب الهوية بل هي تابعة لغيرها في التحصل الوجودي والقوام الذاتي فكونها جنسا انما يتصور على تقدير
ان الشيء الذي له هذه النسبة جنس الشيء له النسبة الخاصة التي هي نوع للنسبة المطلقة ولو تصور كون
النسبة المطلقة جنسا للنسب الخاصة ولا يكون ما هي نسبة له جنسا لاطراف هذه النسب الخاصة
بيان ذلك ان النسبة المطلقة باعتبار انها امر غير مستقل المهية وانما تصير متحصل المهية و الحقيقة
باعتبار امر آخر يختلف باختلاف المنسوب اليه بالذات مثلا النسبة المتحصلة بانها النسبة
الى المكان مخالفة بالذات لها باعتبار انها متحصلة بانها النسبة الى الزمان وعلى هذا القياس فظهر انه
لو كان

كون الشيء الذي تنسب اليه النسبة مطلقة مباينة تمام الذات للنسب الخاصة عنها او هي تحصلها مباين
لما تحصل به النسب الخاصة مع ان المفروض ان كلا من النسب الخاصة نوع للنسبة المطلقة والنوع يجب ان
يكون مشتملا على الجنس اذ هو جزء له فقد ظهر ان كون النسبة المطلقة جنسا لهذه النسب الخاصة يستلزم ان
يكون لاطراف هذه النسب جامع مشترك ذاتي هذا وثانيا انه لو كان يسلم صلاحية النسبة المطلقة للجنسية
لكن لا بد من الدليل على كونها جنسا لهذه المقولات النسبية اذ من الجائز ان يكون امرا خارجا عنها لازما لها
ثم يرد على ما ذهب اليه صاحب البصائر ما اورده صاحب الاشراق حيث قال في ذلك التامل ظهر ان
حصر المقولات في اربع غير سديد اذ يلزم خروج الحركة وذلك لانها لما كانت عرضا فلا بد من تحت
مقولة الجوهر ولا يمكن دخولها تحت الكم ولا الكيف اما الاول فلانها وان كانت متقدرة ليست
نفس الكم او لا يلزم من كون الشيء متقدرا كونه كما بذاته واما الثاني فلان الكيف على ما استعرف هيئة
لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاتها وليست الحركة كذلك وانت خبير بان هذا الايراد في غاية السقوط لظهور
المقولات في العشر ايضا يمكن دفعه من وجهين الاول ان المقصود على كلا المذهبين هو الحصر الا جمالي
العالية في اربع او عشر لا الحصر جميع افراد الموجودات الممكنة في الاربع والعشر فلا يضر المقصود
خروج الحركة من هذا الحصر ومثل هذا الجواب على ما يورد على المذهب المشهور من خروج النقطة والوحدة والان
والنسبة وغير ذلك من الحصر والثاني ما افاده صدر المحققين قدس سره و هو ان الحركة عبارة عن نحو
وجود الشيء المتدرجي الوجود ولا مهية الا الكون المذكور والوجود خارج عن المهيات الجوهرية والعرضية
والطبيعة التي تلحقها الحركة لا يجوز ان يكون خارجا عن مهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن
ان يكون مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة ان وحدتها قد يكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك

باعتبار ما تعلقت به واجاب عن الايراد الثاني اعني الايراد بخروج النقطة وغيرها وان ما كان من هذه الامور عدمية كالنقطة فلا باس بخروجها لان كلامنا في الامور الموجودة واما الوحدة فهي نفس الوجود وقد علمت ان الوجود خارج عن الماهيات الجوهرية والعرضية هذا واعلم انه لا يعرف ماهيات هذه المعقولات فاعلم اولا انه قد تبين في علوم الميزانية ان حد الشيء انما يتركب من جنس ذلك الشيء وفصله وتبين ايضا هناك ان الاجناس لا جنس لها لا فصل لها فعلى هذا الاسلوب لا يعرف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اعني تعريفها بالخواص اللازمة الشاملة لجميع افرادها واحد من هذه المعقولات واذ قد عرفت فلنشرع في ايراد ما ذكروه في رسم كل واحدة من هذه المقولات ونبدأ بالكم فنقول لما كان للكم خواص ثلث احدها قبول القسمة لذاته ويعنون بها القسمة الوهمية العرضية اعني فرض شيء دون شيء وبالقسمة الفعلية اعني الانفكاكية اذ القسمة بهذا المعنى ليست من الخواص الشاملة لاستحالتها على المتصل اعني المقدار على ما سبق في المقالة الثانية وثانيها امكان وجود العاد فيه ويعنون بذلك اشتماله على امر بعينه اذا اسقط عنه مرارا سواء كان بالفعل كما في الكم المنفصل اعني العدد او بالقوة كما في المتصل فانه لما كان قابلا للتجزئة يكون لا محالة قابلا للتعديد فيمكن ان يفرض فيه شيء اذا اسقط عنه مرارا افناه وثالثها قبوله المساواة وعدمها بمعنى انه اذا نسب كم متصلا كان او منفصلا الى مثله فاما ان يساويه او يزيد عليه او ينقص منه فبعضهم عرفوه بالخاصة الاولى وبعضهم بالثانية قال الامام كثيرا تعرفونها بالخاصة الاولى وبالثالثة فخاصة قبول القسمة بالمعنى المذكور بالمتصل ولا بالثانية لاستلزامه الدور اذ المساواة معرفتها موقوفة على معرفة الكم اذ هي عبارة عن الاتفاق في الكمية واما الكيف فلظهور انها كالخاصة الشاملة سوى

465

اعني

العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية ولم يكن تعريفها به اذ فيه خلل باعتبار ان هذا التعريف تعريف بما هو المعرف في المعرفة والجهالة اذ الاجناس العالية ليس بعضها اعلى من بعض حتى يعرف ذلك بهذا عدلوا عن ذكر كل من مغايرة الكم والاعراض النسبية عرفوها بامور عدمية تخصه جملتها وان لم يكن كل واحد من خواصه فقالوا انه عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة وربما يزاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة ليخرج عن تعريفه النقطة والوحدة بناء على انها جملة الاعراض وبيان افراد الكيف ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية في التعريف لادخال العلم بالبسيط او بالمركب فيه اذ قيد لذاته يغني عنه اذ اقتضاء العلم القسمة واللاقسمة في الصورتين لا لذاته بل باعتبار المطلق وعرفوا الاضافة بانها التي ماهيتها معقولة بالقياس الى غيرها ويندرج في هذا الرسم الاضافات والمضافات ومعنى كون ماهية الشيء معقولة بالقياس الى الغير انه لا يتقرر ماهيته في الذهن ولا في العين الا ويكون الآخر كذلك مثل الابوة لا يتقرر شيء في احد الوجودين الا ويكون البنوة متقررة للآخر وأورد عليه ان هذا تعريف للشيء بنفسه فان قولهم معقولة بالقياس الى غيرها مرجعه الى الاضافة والى نوع من الاضافة فهو تعريف بالمضاف والجواب عنه بان المضاف الذي يؤخذ في الرسم ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع له ولا فساد في كون المعرف مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما هو للمفهوم لا للفرد فلا يلزم توقف الشيء على نفسه والفرق بين المضاف البسيط والمركب ان المركب عبارة عن المقولة عرض كالاب فانه جوهر في نفسه لحقته الابوة وكالمضاف فانه كم لحقه الاتفاق وبين وبينه النسبة المطلقة انه ليس كل نسبة اضافة بل الاضافة النسبة المتكررة ومعنى هذا ان يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل زيادة ان هذه النسبة عن مهانسبة

اخرى فان السقف له نسبة الى الحائط بانه مستقر عليه والى هذا قالوا ان النسبة بطرف واحد والاضافة يكون بطرفين واما الاين فالمشهور ان النسبة للطرف الى المكان ومتى النسبة الى الزمان وقد ذكر صدر المحققين قدس سره ان التحقيق ان كل واحد من هذين ليس نفس النسبة بل عرض في الاكان نفس الاضافة بل اولا وثانيا ان يعرف الاين بكون الشيء حاصلا في مكانه ومتى كون الشيء في الزمان واعرفوا الوضع بانه كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس النسبة وان كانت واقعة بين اجزاء الجسم لكنها من باب الاضافة كالمجاورة ونحوه بل الوضع كون الجسم بحيث يكون يكون لاجزائه هذه النسب هو الوضع والجدة بانها هيئة تحصل بسبب كون جسم محيطا بكله او ببعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط اي التقمص والتعمم والتختم والتنعل وان يفعل كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره على سبيل التدريج كالمسخن ما دام يسخن وان ينفعل كون الجوهر بحيث يتاثر عن غيره تاثرا غير قار الذات ما دام كونه كذلك مثل التسخن والتسود هذا خلاصة ما ذكروه في تعريف مفهومات هذه المعقولات وانما طولنا الكلام في هذا المقام بايراد هذه المباحث لكونها نافعة في الغرض الذي له هذه المقالة والله الهادي ولنرجع الى الكتاب مستعينين بملهم الصواب ثم لا شك ان المضاف من جملتها حيث هو مضاف امر عارض لشيء بالضرورة وكذلك النسب التي في الاين والمتى والوضع وفي الفعل وفي الانفعال فانها احوال عارضة لاشياء اخر فيها كالموجودة في الموضوع اللهم الا ان يقول قائل ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل في المنفعل فان قال ذلك وسلم له فليس يضر فيما نحن بصدده من ان الفعل موجود في شيء وجوده في الموضوع وان كان ليس في الفاعل يريد اثبات عرضية كل واحد من مقولات الاعراض وبدأ بالاعراض النسبية لان ذلك اعني اثبات

467

اعني

عرضيتها اسهل من اثبات عرضية الكم والكيف باعتبار ان كونها اعراضا اقرب من الظهور والوضوح ولكن ذلك لم يقع لاحد شك في انها احوال عارضة لاشياء اخرى في تلك الاشياء وجود الشيء في موضوعه فان نازع احد في كون وجود الفعل كذلك باعتبار ان الفعل ليس موجودا في الفاعل بل في المنفعل اجيب بان هذا لا يضر بما هو مقصودنا من كون الفعل موجودا في شيء وجود الشيء في الموضوع وان لم يكن ذلك الشيء الفاعل بل يكون المنفعل مع ان الحكم بان الفعل ليس موجودا في الفاعل بل في المنفعل غير مطابق للواقع فان كلامنا ههنا ليس في الفعل الاثر الصادر من الفاعل حتى يقال انه ليس موجودا في الفاعل بل كلامنا في الفعل بمعنى التاثير التجددي الذي هو للفاعل في منفعله كما عرفت من تعريفه وانما قيد الشيخ المضاف بالنسبة المذكورة احترازا عن المضاف المشهوري فانه قد لا يكون عرضا سواء كان جوهرا او لا ولم يذكر الشيخ من جملة المقولات المقولات النسبية مقولة الجدة وان لم يتحقق عنده كونها مقولة اخرى مستقلة قال الشيخ في قاطيغورياس واما مقولة الجدة فلم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ولا اجد الامور التي تجعل كالانواع لها انواعا لها بل يقال عليها باشتراك الاسم او بتشابه الاسم وكالقائل الشيء مع الشيء والشيء بحال الشيء والشيء في الشيء ولا اعلم شيئا يوجب ان يكون مقولة الجدة جنسا لتلك الجزئيات لا يوجب مثله في هذه المذكورات ويشبه ان يكون غيري يفهم ذلك فليتامل ذلك من كتبهم ثم قال ما حاصله انه ان احتيل في تحصيل المقولة وعني بها نسبة الى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب اليه كالتقمص والتسلح ففيه مجال ويزول التشكك ويكون منه جزئي ومنه كلي ويكون ايضا منه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه لكن ليس لهذا المعنى القدر ما يعد في عداد المقولات فهي من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض اوليس بعرض مقولات

مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فكثير من الناس من يجعل الخط والسطح والمقدار الجسماني
من الجوهر وان لا تقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء مبادي الجواهر وبعضهم راى ذلك في الكميات
المنفصلة اي الاعداد وجعلها مبادي الجواهر واما الكيف فقد راى اخرون من الطبيعيين ان بعض
محمولة السنة بل اللون جوهر غير والطعم جوهر آخر والرائحة جوهر وان من هذه قوام المحسوسات واكثر
اصحاب الكمون والبروز على هذا فهذا حكاية مذهب القائلين بجوهرية الكم والكيف والقائلين
واضح غنية عن البيان فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالامر فيها ان يورد
في العلم الطبيعي ولكنا فعلنا ذلك كان وجه اخر في ايراد شكوك اصحاب هذا القول في الطبيعي ان
اصحاب هذا ما ظهر من كلام الشيخ هم اصحاب الكمون ولما كان ابطال مذهبهم يقع في الطبيعي فالاليق ان
يورد شكوكهم على جوهرية الكيف ايضا هناك وقال صدر المحققين قدس سره انما كان البحث عن
احوال اقسام الكيفية حريا بان يذكر في العلم الطبيعي لان اكثرها امور مفتقرة في وجودها وحدودها الى المادة
الجسمانية وان كان بعض اقسامها كالعلم والقدرة والارادة والعشق وامثالها مما يمكن ان يوجد
لا في الاجسام ولا في النفوس المتعلقة بها فالاكثر من ذلك البعض في الطبيعي لم يكن البحث عنه على وجه العموم
بل على وجه يخص المتغيرات والمتعلقات بالاجسام هذا كلامه وهذا الوجه انما يتم ان لو ثبت ان اكثر
اقسام الكيف صور مفتقرة الى المادة في الوجود والحدود وما يمنع ذلك وقد يقال في وجه الاخرى
ان اكثر الكيفيات يتعلق وجوده بالاستعداد المتعلق بالمادة فيكون موضع البحث عن الطبيعيات
بخلاف الكم اذ لا يتعلق وجوده بالاستعداد فلا يكون من الطبيعيات اذ المعتبر فيها ان يكون المنظور في
الالحاظ التي فيها القوة والاستعداد وبالجملة ما دعاهم الى جعل البحث عن الكيفيات من الطبيعي والاخراج

الجز

بحث عن الكم عنه هو وجود الا جزوية المذكورة واما ما اورده الفاضل الخراساني عليه وهو ان
البحث الطبيعي يبحث عن الجسم من حيث الحركة والسكون لا من حيث الاستعداد وعدم تعلق
وجود الكم بالاستعداد محل تامل اذ ظاهر ان تواردات الكميات الملحقة على الجسم تابع للاستعداد وفيه
نظر اما اولا فلان مراده بقوله ان البحث الطبيعي يبحث عن الجسم من حيث الحركة والسكون ان موضوعه
الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل فهذا غلط كيف والبحث عن الحركة والسكون من الطبيعي وعلى هذا
المتعذر ذلك وان كان مراده ان موضوعه الجسم من حيث انه من شان ان يتحرك او يسكن فهذا
يرجع الى ان بحث الطبيعي عن الجسم من حيث استعداد الحركة والسكون فلا ادري لقوله لا من حيث
الاستعداد واما ثانيا فلان ما اورده على قوله بخلاف الكم اذ لا يتعلق وجوده بالاستعداد مردود بان
مراد القائل تعلق وجود مطلق الكم او اكثره بالاستعداد بقرينة ما قبل في الكيف ثم اورد القائل على الشيخ
انه على هذا ينبغي ان يذكر شكوك جوهرية الكم في الرياضيات كما ينبغي ان يذكر شكوك جوهرية الكيف
في الطبيعيات فان كان الملحوظ ان هذا البحث عن نحو الوجود وهو لا يناسب الرياضي فكذا نقول
في الكيف ايضا وانت تعلم انه لا يرد هذا على الشيخ بناء على ما ذكرنا في توجيه الاحرية اذ البحث عن
عرضية الكيف ان كان بحثا عن نحو الوجود وهو يناسب الالهي لكن ايراده يليق بالطبيعي من الجهة التي ذكرناها
انفا نعم يتوجه في قوله ولكنا فعلنا ذلك انه لم يفعل ذلك ولا يبعد ان يكون مراده بالطبيعيات غير
طبيعيات هذا الكتاب وانه فعل ذلك فيما صنف في هذا العلم والله اعلم واما اصحاب
القول بجوهرية الكم فمن ذهب الى ان المتصلات هي الجواهر ومبادي الجواهر فقد قال ان هذه هي الابعاد
المقومة للجوهر الجسماني وما هو مقوم للشيء فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجوهر فهو اولى بالجوهرية

وجعل النقطة اولى الثلاثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوا هذه مبادي الجواهر الا انهم جعلوا مبادئها
من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادي المبادي ذكر صدر المحققين قدس سره ان القول بجوهرية
السطح والخط والنقطة سخيف جدا لان هذه الامور اطراف ونهايات والنهاية من حيث كونها نهاية لم
اضافية الا ان الخط والسطح لكل جهة منها اخرى يكون بها كما فانهم يستغني القوام عنه واما المقدار الجسم
اي الجسم فالقول لا يخلو عن قوة واما الاستدلال على عرضيته باختلاف تشكلات الشمع مع مقدار
ما وجسمية فان التحقيق ان ما بازاء الجسم في كل مركب عارض انما يعتبر فيه على وجه الابهام فالمقدار
الجسماني ان كان مجردا عن صورة اخرى يقع بها نوعا اخر فتبدل اشكاله يوجب بطلانه لان وجهه
قد ثبت بكونه مقدارا واما اذا كانت مع المقدار صورة اخرى بها يتم نوعية الجسم المعين الحسي والجنس
ما هو جنس معنى مبهم غير متبدل بما هو باز انه وهو بمنزلة المادة لا يوجب بطلان وجود المركب منها وقد علم
سابقا ان الصورة الشخصية لا تفتقر الا الى مادة لها مطلق التشخص بالصورة على الاطلاق فتبدل المقدار
على جسم واحد لا يدل على عرضيته وقيل لا يخفى ان تمام المقصود من الايراد الذي ذكره في غاية الخفاء والاداء
في الايراد ان يقال بقاء الصورة الجسمية متشخصة مع تبدل المقدار لا يوجب عرضية الاثر انه متبدل
الصور النوعية في الكون ايضا وعلى بعض الصورة الجسمية مع انها جواهر عندهم ولعل ما ذكره الفاضل
هذا لكن تطبيقه عليه مشكل جدا وتبعه في الحكم بخفاء مقصوده من الايراد الفاضل الخراساني حيث قال
وتقرير هذا الايراد مغلق ولا يفهم منه وجه صحيح وكل ما يفهم منه معلول الى قول المحشي ما اورده صدر المحققين
انما يمنع بقاء الجسمية بتشخصها عند تبدل مقدارها حتى يستدل بهذا التبدل على عرضية المقدار وبقاء
الجسم حسا في صورة التبدل لا يدل على بقاء الجسمية الشخصية الا ولا يجوز ان يكون الباقي هو تشخص

ثم الصورة

اي الصورة النوعية مع مقدارها وجسميتها ولا نسلم ان تشخص الصورة النوعية ابهام الجسمية اذ هي
الصورة النوعية بمنزلة المادة وقد تقرر سابقا ان الصورة لا تفتقر الا الى مادة لها مطلق التشخص
الصورة على الاطلاق واما ما ابرزه القائل ففي غاية السقوط كما ذكرنا سابقا اذ قياس تبدل المقدار
على تبدل الصورة باطل اذ هم لا يسلمون بقاء تشخص الجسمية في صورة تبدل الصورة النوعية كما ذكره
ثم انه لعل المراد بما ذكره صدر المحققين ما ذكره من الايراد وفساده ما عرفت والحق ان الاستدلال على عرضية
الجسم التعليمي بتبدل الاشكال غير تام كما تفصيل القول فيه في المقالة الثانية اذ الحق ان المقدار المسمى
بالجسم التعليمي باق في هذه الصورة انما يرتفع في صورتي التخلخل والتكاثف والقول بتبدل الجسمية في
صورة تبدل الاشكال بعيد عن الانصاف وهؤلاء اعني القائلين بجوهرية المقادير وكونها مبادي
الجواهر وكذا اصحاب العدد الذين جعلوا العدد مبادي المبادي كانهم من القائلين بالجواهر الفردة فكان الخط
والسطح والجسم كلها مؤلفة عندهم من الوحدات الوضعية فكان الكل جواهر وكانه من البين ان المراد بالمبدا
المبدا المادي لا الفاعل ويؤيد ذلك ما نقل عن بعض الاقدمين وهو انهم قالوا الحركت النقطة تحصل منها
الخط والسطح ومن حركة السطح الجسم ويحتمل ايضا ان يكون مرادهم بهذه الالفاظ غير ما هو المتبادر منها بل معا
اخرى وعبروا عنها بهذه الالفاظ على طريق الرمز ثم قالوا ان الوحدة صفة غير متعلقة في ذاتها بشيء
من الاشياء وذلك لان الوحدة تكون في كل شيء ويكون الوحدة في ذلك الشيء غير مهية ذلك الشيء فان
الوحدة في الماء غير الماء وفي الناس غير الناس ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن ان تكون شيئا من
الاشياء وكل شيء فانما يصير هو ما هو بان يكون واحدا متعينا فيكون الوحدة مبدا للخط والسطح
والكل شيء فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصالية الى اخر فكذلك الخط والنقطة الصر وحدة صار لها

وضع فالوحدة علة لكل شيء واول ما يكون ويحدث من الوحدة العدد فالعدد علة متوسط بين
الوحدة وبين كل شيء فالنقطة وحدة وضعية والخط اثنوية وضعية والسطح تثنية وضعية والجسم رباعية
وضعية ثم تدرجوا الى ان جعلوا كل شيء مادة تأمن العدد القائلون بان الوحدات مبادي الجسم استدلوا
على صحة مقالهم بان الوحدة صفة عام ولا خصوصية لها في ذاتها بشيء من الاشياء بل هي موجودة
في جميع الاشياء اذ ما من موجود الا وله وحدة وهي في كل شيء مغايرة لماهية ذلك الشيء مغايرة عقلية
لا مغايرة خارجية والا لزم ان تتصف وحدة الماء بغير الماء ووحدة الناس بغير الناس ثم هي مع
عمومها مستغنية عن ان يكون معينا لكونه شيئا خاصا من الاشياء ولا شيء من الاشياء يستغني عنها
في كون ذلك الشيء المتعين فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصاله وكذا الخط وكذا سائر الاشياء فهي اذن
مبدا لها ولا ريب في ان اول ما يحدث من الوحدة العدد فالعدد علة متوسط بين الوحدة وبين
كل شيء وذكر صدر المحققين ان هذه المقدمات التي حكاها الشيخ عن هؤلاء بعضها صحيحة وهي القول ان
الوحدة من الامور العامة وانها مغايرة لماهيات الاشياء كالوجود وانها مستغنية عن ان يكون
شيئا من الاشياء المعينة وان لكون ماهية من الماهيات الكلية تجري في كل شيء بحسبه فوحدة
الماديات مادية ووحدة المفارقات مفارقة ووحدة المتصلات عبارة عن متصليتها وعدم فرضها
للاجزاء الوهمية والكثرة بالقوة وكذا القول بان كل شيء فانما يصير هو ما هو في نفس الامر بان يكون واحدا
متعينا وان معنى ماهيته غير معنى كونه واحدا وبعضها محتملة للصحة وهي كقولهم الوحدة مبدا الخط
والسطح والكل شيء فان كان المراد به ان الوحدة في كل شيء عين وجوده الخاص فهذا يوجد وكما بالوجود
لما له وجه كما ذهبنا اليه فبالوجود يصير الاشياء موجودة وبه صارت مهياتها مجعولة صادرة

عن

عنها فان الانسان مثلا ما لم يصر موجودا لا يصدق على ذاته انه انسان ثم قال ان مهية الانسان
من حيث هي ليست بانسان بالحمل الذاتي الاولي بل نقول ان شيئا ما لم يوجد لم يصدق على نفسه بالحمل المتعارف
الشائع الذي مناطه الاتحاد في الوجود فكان الوجود الخاص لكل شيء مبدا لحقيقته وصدقه فكذا الوحدة التي
لكل شيء مبدا لعينه وتحققه لانها عين الوجود ذاتا وان كانت غيره مفهوما وان كان مرادهم بان الوحدة
مبداء في الخط والسطح وغيرهما وانها بحركتها تفعل الخط وبتوسط الخط تفعل السطح وغيره فهو فاسد لا وهم
وكذا صح قولهم ان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصاله الخاص فقد مر ان وحدة المتصلات بما هي متصلات
ليست الا هي متصليتها سواء كانت سطوحا او غيرهما وكذا قولهم ايضا ان النقطة وحدة ما ذات وضع
لا يخلو عن وجه صحة ان كانت لها وجود وان كانت محض الانقطاع والنهاية فلا وكقولهم ان الوحدة علة
كل شيء فان اريد بها الوحدة الواجبة التي هي عين ذاته تعالى فصح كونها علة كل شيء وبعضها فاسد كقولهم اول
ما يكون ويحدث من الوحدة العدد فان العدد هي كثيرة متالفة من الوحدات التي هي لا يكون الا
في الماديات فكيف يكون هي اول الحوادث وكيف يكون هي متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء وقولهم الخط
ثنوية وضعية والسطح تثنية وضعية والجسم رباعية وضعية وكلما تدرجوا اليه فكلها بحسب الظاهر امور ظاهر
البطلان لكنها مجيبة بالبيان القياس   فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير والاعداد اعراض ثم
نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي اوردت وقبل ذلك يجب ان نعرف طبيعة انواع الكمية لما كان تعريف
بعض انواع الكمية بيان ماهية تلك الانواع والحد لها بحسب المفهوم واثبات عرضيتها بيان نحو وجودها
وهو المشهور منهم كما تقدم بيانه فيجب ان يقدم المطلوب الاول على المطلوب الثاني لما تقرر في موضعه
ان مطلب ما الشارحة الاسمية مقدم على مطلب هل البسيطة وان كان ما هو بيان الماهية هذه الانواع

بحسب المفهوم يصير بعد اثبات عرضية هذه الانواع على حل شكوك القائلين بجوهريتها هو ان المطلوب
في الاول تكميل الارض نفسه وفي الثاني اصلاح حال الغير وتكميل النفس اهم من اصلاح حال الغير فيكون احرى
بالتقديم   والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد فانه يحق علينا ان نعرف طبيعة الواحد في هذه المواضع
لسببين احدهما ان الواحد شديد المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان الواحد مبدا بوجه
ما للكمية اما كونه مبدا للعدد فامر قريب من المتناول واما المنفصل فلان الاتصال وحدة ما وكانه علة صورية
للمتصل ولان المقدار كونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد هو كونه بحيث
ان له واحدا الوحدة كالوجود من المعاني الشاملة الوجودية فيناسب البحث عنه البحث عنها فبعد
الفراغ من البحث عن الوجود واقسام الاولية من الواجب والجوهر والعرض ومن بعض اقسام الجوهر
المناسب البحث عن حال الواحد بما هو واحد ومن اقسامه وانواعه ايضا وقد جرت العادة في البحث
عن مقولات الاعراض الاعراض بالابتداء بالبحث عن الكم والواحد مبدا له بوجه ما اما مبدئيته للكم
المنفصل اعني العدد فامر ظاهر اذ كل عدد انما يحصل بتكرر الاحاد مرتين او مرات واما مبدئيته للكم المتصل
فلان المتصل بما هو متصل حقيقة الاتصال والاتصال صورته وليس الاتصال الا نوعا من الوحدة التي هي صورة
للمتصل وكانها علة الصورة للمجموع من الشيء واتصاله واما المقدار فكونه مقدارا هو كونه بحيث يقدر وكونه
بحيث يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد هو كونه بحيث ان له واحدا على ما سبق انفا من
هذه الجهة ايضا ينبغي تقديم البحث عن الواحد وانواعه على البحث عن الكم والكيف وغيرهما قال صدر المحققين
قدس سره واعلم ان العدد كما اصطلح يطلق بمعنيين احدهما الجزء الواحد من العدد الذي اذا اسقط منه
مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء سواء كان ذلك الجزء واحدا حقيقيا او عددا واحدا من حيث كونه

الواحد

واحدا فالواحد الحقيقي عاد لكل عدد وكذا الخمسة مثلا للعشرين مثلا فانه اذا اسقطت الخمسة اربع مرات من
العشرين لم يبق منه شيء فيقال الخمسة عادة للعشرين والعشرون اربعة امثال الخمسة وكذا الحكم المساحة
في المقدار من جهة ما يعرض في اجزائه شيء يستعلم كمية مقداره فيكون ذلك ما يسمى العدد المعروف وثانيهما الذي
يحصل العدد ويستعلم كمية العدد بما يجعله واحدا من اجزائه فهو بالحقيقة العاد والمبدا بالحقيقة للعدد ولا الواحد لانه
كالالة التي بها يفعل الفاعل للعد فعله كالذراع للمساح وهذه الفاعلية لا تتحقق في شيء من الموجودات الا في النفس
الناطقة لان العقول اجل شأنا من هذا الاستعلام الجزئي والحيوانات وما دونها ادنى منزلة من ان يفعل فعل الحاسب
والعاد والماسح منحصر في النفس الناطقة فان كون الواحد مبدا للعدد انما يصح بالمعنى الاول وهو مبدئية الالة لا
مبدئية الفاعل

في الكلام في الواحد العرضي

من هذا الفصل بيان معنى الواحد وذكر اقسامه
وان صدق هذا المعنى عليها بالتشكيك وان الواحد قد يكون واحدا بالذات وقد يكون واحدا بالعرض
وان الاقسام المذكورة للواحد من الواحد بالجنس والواحد بالنوع وغيرهما اقسام الواحد بالذات
فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد
هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها متقدم وتأخر عرف الواحد بانه الذي لا يكون فيه قسمة بالفعل من حيث
هو هو والتقييد بالحيثية بالفعل لادراج الواحد الذي فيه قسمة بالفعل في حسب جهة اخرى ثابتة له
غير جهة وحدته في تعريف الواحد على ما سيجيء في كلام الشيخ ثم ان هذا المعنى تصديق ما يصدق عليه
بالتشكيك اعني من قوله على بعض افراده بالتقدم وعلى بعض اخر بالتاخر وفي بعض اشد منه في بعض اخر
في الوحدة كالوجود يصدق على الكل ما يصدق عليه وكل ما وجوده اقوى فوحدته اتم وهو منها الحمل
الذي وجوده اضعف وسيظهر من تضاعيف ما سيذكره الشيخ في هذا الفصل صحة هذه الدعوى

وذلك لعدّ الواحد بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقال على شيئين يقارن شيئاً آخر انه هو الآخر وانهما
واحد وذلك في موضوع ومحمول او عرضين كقولنا ان زيداً وابن عبد الله واحد وان زيداً والطبيب واحد واما محمولان
في موضوع كقولنا ان الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذا عرض ان كان شيء واحد طبيباً وابن عبد الله او
موضوعان في محمول واحد كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد
لفظ الواحد يطلق على معنيين احدهما ما لا يكون فيه قسمة بالفعل من حيث هو هو ويقال له الواحد الحقيقي
والواحد الحقيقي وثانيهما ان يكون اشياء كثيرة بالفعل متوافقة في امر واحد هو جهة وحدتها ويقال ان الواحد
بالعرض والواحد الغير الحقيقي والشيخ اشار الا كل معنى الواحد في هذا المقام فاشار اولا الاول ثم ذكر
ان الواحد بهذا المعنى غير الواحد بالعرض مشيراً الى المعنى الثاني ثم عرف الواحد بالعرض بما ذكره وقد
قيل لا يخفى ان ما ذكره من معنى الواحد بالعرض هو معنى الاتحاد والهوهو واما تحقق معنى الواحد فيه فلا يخلو من الاشكال
اذ الواحد في صورة الاتحاد بالعرض واما ان يكون كل من الطرفين او مجموعهما والاول ظاهر البطلان والثاني
يشكل الفرق بين وحدته بهذا الاعتبار ووحدته الاعتبارية التي يعتبر مثلها في المجموعات كالعشرة
الواحدة ثم ارجاع معنى الوحدة فيهما وحدة الامر المتفق عليه فيه بعيد انتهى والجواب ان الواحد في صورة
الاتحاد بالعرض هو مجموع الطرفين والشيئين لكن كل واحد ماخوذاً مع الامر ووحدة المجموع عبارة عن وحدة
الامر المتفق عليه اجزاء هذا المجموع فيه على ما ذكره اجزاؤه بعد فيه ولا يقوم وحدة هذا المجموع بخلاف المجموع
الذي يوصف بالوحدة الاعتبارية كالعشرة الواحدة فان الوحدة يقوم بهذا المجموع وهو من اقسام
الواحد بالذات فلا يشكل الفرق بين الوحدة بهذا الاعتبار والوحدة الاعتبارية التي يعتبر مثلها
في المجموعات وهذا على قياس المتحرك بالذات والمتحرك بالعرض فان الحركة قائمة بالمتحرك بالذات ولا يقوم

بالمتحرك

بالمتحرك بالعرض وهو ما يوصف بالحركة باعتبار ارتباطه بالمتحرك بالذات هذا ثم ان الامر الواحد الذي هو مصحح
جهة وحدة الاشياء المتكثرة التي تسمى الواحد بالعرض اما ان يكون مقوماً لها او عارضاً او لا مقوماً ولا عارضاً
بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما يقال نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة اي هما واحد
بالنسبة وعلى تقدير ان يكون مقوماً لها فاما ان يكون جنساً كالحيوان للانسان والفرس او نوعاً كالانسان
لافراده وعلى تقدير ان يكون عارضاً فاما ان يكون موضوعاً لها كالانسان مثلا للضاحك والكاتب فانهما محمولان
الانسان متحدان فيه وذكر مثلا الطبيب وابن عبد الله اذا كان زيد طبيباً وابن عبد الله واما ان يكون محمولاً
لها كالبياض للقطن والثلج وقد ذكر الشيخ من اقسام الواحد بالعرض الصنفان يكون شيئان يكون احدهما موضوعاً
والآخر محمولاً ومثله بقوله ان زيداً وابن عبد الله واحد وان زيداً والطبيب واحد ولم يبين جهة الوحدة
لهما انهما اي شيء والحق ان جهة الوحدة العرضية لا يلزم ان يكون بامر واحد كموضوع واحد او محمول واحد
للطرفين اذ كما يجوز ان يكون وحدة امر متعلق بالطرفين جهة لوحدة الطرفين فكذا يجوز ان يكون معنى
امر متعلق بهما يكون جهة لوحدتهما اذ لا دليل على انحصار الجهة في الامر الاول فح نقول ان جهة الوحدة
في الموضوع والمحمول العرضي هو كون احدهما حالا في الآخر كيف واذا جاز ان يكون كونهما حالين في محل واحد
او محلين لحال واحد جهة لوحدتهما فلم لا يجوز ان يكون حلول احدهما في الآخر جهة لهما بل هي اقرب وادل
هذا كلامه والجواب ان كلامه قدس سره يشعر ان جهة الاتحاد في الواحد بالعرض لا بد ان يكون
وحدة امر كموضوع واحد او محمول واحد بل كلامه في ان جهة الاتحاد في صورة كون الواحد بالعرض موضوعاً
والمحمول فيها هو الوجود بالعرض وهو كذلك لان الواحد بالعرض هنا موضوع ومحمول والموضوع والمحمول
متحدان في الوجود على ما تقرر من ان الحمل هو الاتحاد في الوجود ولا يمكن ان يكون جهة الاتحاد في هذه الصورة

الحلول كما توهمه هذا القائل فانه لا حلول هنا لان المحمول ليس بحال في الموضوع اذ المحمول يصدق على موضوعه
هو هو والحال لا يصدق على محله هو هو كما لا يخفى ثم ذكر صدر المحققين قدس سره ان لاقسام الواحد الغير
الحقيقي اسامي مخصوصة فالمشاركة والاتحاد في الجنس يسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة
وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة وللمناسبة انواع كثيرة كالمواخاة والمحاذاة
والموافاة والمصاحبة والمساواة وغيرها من اقسام الاتحاد في النسبة وهذا الاتحاد بالقياس الى المتشاركين
مماثلة وبالقياس الى المنتسبين مناسبة وعلى هذا القياس في اكثر اقسام الواحد بالمحمول لانه مثلا
فانهما ايضا بالنسبة الى الاتحاد في الكيفيتين هو المماثلة واذا قيس الى الموصوفين بهما يسمى المشابهة
وكذلك الكمان المتحدان في الكمية هما متماثلان والمعروضان لهما متساويان وربما يقال للاولين متماثلان
من حيث الاتحاد وهما في النوع اي نوع كان ومتساويان من حيث الكمية في خصوص هذا النوع
وكذا اذا اطلقت المشابهة على نفس الكيفيات وعلى هذا القياس في غير ذلك فهذه كلها من اقسام
الواحد بالعرض   لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل
ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال
وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل نوعه وقد يكون لاجل ذاته فالواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد
يكون بالبعيد والواحد بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب لا يتجزى الى انواع وقد يكون بنوع بعيد فيوافق
الواحد بالجنس الاول وان كان هناك خلاف في الاعتبار فاذا كان واحدا بالنوع فهو لا محالة
واحد بالفصل لما ذكر على سبيل الاجمال ان للواحد بالذات اقساما ثم اضرب عن ذكر اقسامه على التفصيل
وتعرض كذكر الواحد بالعرض وتعريفه وذكر اقسامه كان مظنة ان يتوهم انه لا يتعرض لذكر اقسام الواحد

بالذات

بالذات على التفصيل فاستدرك ذلك التوهم بذكر اقسامه بقوله متصل فقال لكن الواحد بالذات منه واحد
بالجنس واراد بالواحد بالجنس الجنس الواحد وكذا المراد بالواحد بالنوع الواحد النوعي والواحد النوعي اذا
كان مركبا منه في العقل من جنس وفصل كالانسان مثلا يكون واحدا بالفصل اي يكون له فصل واحد واما اذا
كان بسيطا غير مركب منه من جنس وفصل فلا يكون له فصل وح يكون واحدا نوعيا فقط ومن اقسامه الواحد
بالمناسبة اي المناسبة الواحدة وبيان ذلك ان نسبة الملك مثلا الى المدينة ونسبة النفس الى
البدن ونسبة الربان الى السفينة واحدة لا بمعنى ان الملك والنفس والربان متحدان فيها اذ هي بهذا ارجع
الاتحاد بالعرض وكلامنا ليس في الواحد بالعرض بل بمعنى ان هذه النسبة الكلية التي يتحقق في هذا وهذا النسبة
واحدة كما ان الحيوان جنس واحد والانسان نوع واحد ومن اقسام الواحد بالذات الواحد بالموضوع
اي الموضوع الواحد على قياس ما عرفت في نظايره ومنه واحد بالعدد اي الواحد الشخصي وهو اي الواحد
بالعدد قد يكون وحدته الشخصية وحدة اتصالية اي لا يكون فيه كثرة بالفعل فيقال له الواحد بالاتصال
والمتصل الواحد والمتصل الحقيقي وقد لا يكون كذلك بل يكون بالتماس كوحدة الخطين المحيطين بالزاوية على ما هي
في كلام الشيخ ويقال له الواحد بالتماس والمتصل الغير الحقيقي وقد يكون وحدته الشخصية باعتبار نوعه
وقد يكون لاجل ذاته فالاول كالنوع المنحصر في الفرد والثاني كالشخص المندرج تحت نوع متكثر الافراد
ثم الواحد الجنسي قد يكون واحدا جنسيا قريبا وقد يكون بعيدا وكذا الواحد النوعي قد يكون نوعا
اخيرا لا يكون تحته انواع وقد يكون بعيدا اذا كان تحته انواع فيوافق هذا القسم احد قسمي الباب الاول
اي الواحد الجنسي القريب وان كان هناك مخالفة في الاعتبار على ما تبين في المنطق من الفرق بين
الجنس والنوع الاضافي في هذا وصدر المحققين قدس سره زعم ان المراد بالواحد بالجنس ان يكون اشياء

كثيرة بالفعل متحدة في جنس واحد وكذا المراد بالواحد بالنوع وبالواحد بالمناسبة فتعجب من الشيخ
انه كيف عد الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالذات مع
انهما من اقسام الواحد بالعرض بما سلف وكذا عدة الواحد بالموضوع من اقسام الواحد بالعرض ونوه
هذا الذي فهمه قول الشيخ بعد قوله ومنه واحد بالنوع اعني وهو الواحد بالفصل وهو ان النوع الواحد
يكون له الا فصل واحد بما ذكرناه ولا فايدة فيه يعتد به واما اذا كان المراد من الواحد بالنوع الاشياء
المتكثرة بالفعل التي متحدة في نوع واحد لهذا الكون الكلام فايدة اذ يكون المراد منه ان الاشياء
المتحدة في النوع متحدة في الفصل لكنه لو حمل كلام الشيخ على ما فهمه لوجب القول بان الشيخ سهى حيث عد بعض
اقسام الواحد بالعرض في اقسام الواحد بالذات والقول في ذلك اشكل من التزام عدم فايدة بعتد بها
في قوله وهو الواحد بالفصل ثم اعترض قدس سره على قول الشيخ والواحد بالنوع كذلك قد يكون بقوله
ثم لا يخفى ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما آخر وكذا اعتبار القرب والبعد
في الجنس من اقسام الواحد ليدل على تفاوت الوحدات قوة وضعفا فلا يحصل ح لاعتبار النوع
الاضافي وتقسيمه الى القريب والبعيد لانه يختل به المقصود وتفوت الغرض من معرفة درجات الوحدة
في الكمال والنقص ولا فايدة ههنا في اعتبار من الكل الا فرد كونه مرتبة خاصة من الوحدة كهي
الجنس القريب قوية او ضعيفة لا يختلف ان يعتبر كونها نوعا اضافيا بعيدا او جنسا قريبا
نوثر ههنا ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالجنس الى الواحد المحض الشخصي سواء كان
اسمه جنسا او نوعا اضافيا فلا فايدة للخلاف في هذا الاعتبار الا مجرد اختلاف العنوان والتسمية
وربما يمنع كون الغرض من هذه التقسيمات ما ذكره فقط واي شيء يدل عليه فان اراد الذي اورده مما

لا اصلا ويمكن ان يقال لا فايدة للخلاف في هذا الاعتبار وان لم يكن الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد
بالجنس قسما آخر ما ذكره وذلك لان النوع البعيد بعينه الجنس القريب وقد عد من اقسام الواحد بالذات
مرة اخرى من اقسامه باعتبار كونه نوعا اضافيا عارض الفايدة فتقسيم الواحد بالنوع الى الواحد
بالنوع القريب والواحد بالنوع البعيد مستدرك   ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان
الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كانت طبيعة النوع كلها في شخص واحد
فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو من جهة كلي ومن جهة ليس بكلي وتامل هذا في الموضع الذي تكلم فيه
في الكلي وتذكر موضع سلف لك يريد ان الواحد بالجنس لا بد ان يكون تحته بالفعل اكثر من نوع واحد
واما الواحد بالنوع فقد يجوز ان لا يكون تحته اشخاص كثيرة بالفعل بل لا يكون له الا فرد واحد بل لا يكون له فرد
اصلا سواء كان وجوده ممكنا او ممتنعا وسر ذلك انه لما اعتبر في حقيقة الجنس كونها مقولة على كثيرين
مختلفين بالحقيقة فلا بد ان يكون تحته اكثر من حقيقة واحدة والا لم يتحقق هذا المعنى فيه فلا يكون جنسا
والحال بعد ونوعية النوع ذلك فلم يلزم اشتماله على كثرة بالفعل ومحصل الكلام ان الحقيقة الجنسية لما كانت
حقيقة مبهمة مترددة بين المعاني عارضة عن تمام معناها يكون بالفعل مشتملة على كثرة لا محالة واما الماهية النوعية
فمحصلة عند العقل يجب اصل معناها غير محتاجة في تامية ماهيتها الى امر داخل فلا يجب اشتمالها
بالفعل على كثرة ثم ان النوع المنحصر في الفرد باعتبار نوع وباعتبار غير نوع فانه باعتبار اشتماله
بالقوة على الكثرة نوع وكلي وباعتبار عدم اشتماله بالفعل على الكثرة ليس بنوع ولا كلي وهذا الكلام في النوع
المتكثر الاشخاص فانه نوع وكلي بكلا الاعتبارين اعني باعتبار اشتماله على الكثرة بالقوة وبالفعل وصرح
الشيخ ابتداء في الاول من هذا الفن من اتصاف حتى بان ذلك وعلى هذا الاعتبار ينبغي ان يحمل ما نقل من ان الظاهر قول

الشيخ فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا يوهم انه فرق بين النوع المتكثر الاشخاص وبين النوع المنحصر
في فرد ففي هذا المعنى والظاهر انه ليس كذلك فان النوع المتكثر الاشخاص ايضا نوع وكلي باعتبار اصل حقيقته
وغير نوع وكلي باعتبار الخصوصيات اذ هو بهذا الاعتبار شخص وجزئي ثم لما عرفت مما قررنا ان الغرض
من هذا الكلام بيان احكام للواحد بالجنس والواحد بالنوع لا عد الانواع المتحدة في جنس او الاشخاص المتحدة
في نوع في جملة اقسام الواحد بالذات فلا يرد ما قال صدر المحققين قدس سره حيث قد جعلت الموصوف
بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس على ان طبيعة مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة بكثرة
بالذات واحدة بالعرض وحده وعدتها من الجنس وكذا الموصوف بالذات بالوحدة النوعية ليس الا
طبيعة الا متحصلة نوعية نوعا ما من قريبا واما الاعداد الواقعة تحتها فهي كثيرة بالذات واحدة بالعرض وكلام
الشيخ ههنا في الواحد بالذات وهو ما لا يكون امورا كثيرة مشتركة في واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد
ولا الكثير بالنوع لان يعد من اقسام الواحد بالذات انتهى وينشأ ذلك الايراد ما فهمه من كلام الشيخ
من ان مراده بالواحد بالجنس الاشياء المتكثرة المتحدة في جنس لا الافراد بالواحد بالنوع وقد علمت
ما فيه سابقا   واما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة
ما من جهة اما الحقيقي فهو الذي يكون فيه الكثرة بالقوة فقط اما في الخطوط فالذي لا زاوية في
والسطوح بالنسبة للبسيط المسطح وفي المجسمات فالجسم الذي يحيط به سطح ليس فيه انفراج زاوية ومجسم
لا يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها متفقة عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية وجملة
ان يكون الا اطراف متماسة ما سابقة المتصل في ملازم حركة بعضها البعض فيكون وحدتها
كما ترتبها تابعة لوحدة الحركة لان ههنا كل الحركة وذلك كالاعضاء والاولى ذلك ما كان الحركة فيه طبيعيا

الشياطين لما ذكر اقسام الواحد بالجنس والواحد بالنوع واحكامها شرع في ذكر الواحد بالاتصال وتفصيل
ما قد ذكرناه ولا ان الواحد بالاتصال هو ما يكون واحدا بالفعل من وجه ويشتمل على الكثرة بالقوة من وجه
بان كان اشتماله على الكثرة بالقوة بمعنى انه يتسنى ان ينكثر ويحصل له اجزاء فهو الواحد المتصل
الحقيقي وذلك المتصل الواحد الحقيقي اما خط او سطح او جسم فالخط المتصل هو ما لا يكون مشتملا بالفعل
على نقطة في الوسط كما في الواحد بالتماس اعم من ان يكون تلك النقطة على وسط الخط المتصل الواحد
بحسب الحس بان لا يكون في الواقع خطين متماسين على سبيل الاستقامة او كما في الخطين المحيطين
بزاوية المتماسين بنقطة واحدة بحسب الحس فقول الشيخ اما في الخطوط فالذي لا زاوية له يرد عليه بحسب
الظاهر ان عدم اشتمال الخط على زاوية لا يكفي في كونه متصلا او يصدق على الخط الذي ما يليس طرف منه
طرف آخر وصار بالاستقامة خطا واحدا بحسب الحس انه لا زاوية له مع انه ليس متصلا حقيقيا
لاشتماله بالفعل على الكثرة وعلى ما ذكره صدر المحققين قدس سره الا ان يتكلف ويقال ليس المراد به ان الخط
المتصل الواحد هو الذي لا يكون له زاوية وان كان مشتملا بالفعل على نقطة في وسطه كما في الخطين المتماسين
المتصلين على سبيل الاستقامة الذي يرى بحسب الحس خطا متصلا واحدا حتى يرد عليه ما اورد عليه قدس سره
بل المراد انه لما كان المتصل غير الحقيقي منه ما يكون مشتملا بالفعل على نقطة اعم من ان يكون اشتماله عليها بان يماس
طرف خط طرف خط آخر ويتصلا على سبيل الاستقامة او لا يتصلا على سبيل الاستقامة كما في الخطين
المحيطين بزاوية فالحقيقي منه ما لا يكون مشتملا بالفعل على نقطة اعم من ان يكون اشتماله عليها كاشتمال الخطين
المحيطين بالزاوية او لا كما في الصورة الاخرى فالغرض من قوله فالذي لا زاوية له مجرد التمثيل لا بيان الانحصار
او يقال لما كان وجود الزاوية مستلزما لوجود خطين متصلين على نقطة فنفي الزاوية عن الخط كناية عن وحدة

الخط بهذا لكن العبارة الظاهرة من ان يقال اما في الخطوط فالذي لا يشتمل بالفعل على نقطة في وسطه واما قيل
في دفع ما اورده صدر المحققين من النقض بالخط الذي في وسطه نقطة كما في صورة مماسة طرف خط
طرف آخر متصل بالاول على سبيل الاستقامة من ان الشيخ لما ذكر ان المتصل الحقيقي ما يكون فيه الكثرة بالقوة فقط
خرج مثل هذا الخط عنه لوجود الكثرة فيه بالفعل قطعا ولا حاجة الى التصريح بخروجه وانما ذكر الذي لا زاوية
له لحصول الاشتباه في ان ذا الزاوية هل هو متصل حقيقي وليس فيه كثرة بالفعل ام لا فتحقق ان المتصل
الحقيقي الذي لا كثرة فيه بالفعل هو غير ذي الزاوية وان ذا الزاوية فيه كثرة بالفعل لكنه متصل اي غير حقيقي
نظرا ما اولا فلانه لا اشتباه في ان ذا الزاوية ليس متصلا حقيقيا لاشتماله بالفعل على نقطة ومن ذا الذي
اشتبه عليه هذا فهو ايضا خارج بما ذكره الشيخ من تعريف المتصل الحقيقي كما خرج عنه مثل الذي اورده صدر
المحققين قدس سره فلم يكن حاجة الى التصريح بخروجه بل كان اللائق ان يقول الشيخ اما في الخطوط فالذي
لم يشتمل على نقطة في وسطه كما ذكرنا واما ثانيا فلانه لو سلم انه حصل الاشتباه في ان ذا الزاوية هو متصل حقيقي
ام لا فيرتفع هذا الاشتباه بما سيذكره الشيخ بعد ذلك من قوله وليس ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان طرفاها
ملتقي عند حد واحد مشترك فاي حاجة في رفع ذلك الاشتباه الى ما ذكره هنا ويكون هذا الا تكرارا محضا
على تقدير حقيقة ما قاله هذا القائل واما ثالثا فلان الخطين المتماسين لما كان لكل واحد منهما طرف هو نقطة
والنقطتان الملاقيتان متحدتان لان لا تحيز فيكون هناك نقطة واحدة ولما لم يكن ان ما نعم ملاقاة
الخطين فيصير ملاقيين ولما كانا على سمت واحد فيكون الاشتباه في كونهما اكثر من الاشتباه
في اتحاد الخطين المحيطين بالزاوية فالاحتياج الى اخراج هذين الخطين اكثر كما لا يخفى وقد تبع القائل
هذا القائل فيما ذكره ولم يشعر بفساده وهذا والسطح المتصل الحقيقي هو ما لا يكون اي جزء خط بالفعل كما

السطح والجسم المتصل ما لا يكون اي جزء سطح بالفعل كالجسم الذي يحيط به سطح واحد ليس فيه انفراج على زاوية
السطح المحيط بالاسطوانة المستديرة مثلا فهذا بيان معنى الواحد المتصل الحقيقي اعم من ان يكون خطا او سطحا
او جسما واما الواحد بالاتصال الغير الحقيقي اعني ما يكون واحدا من جهة وكثيرا من جهة اخرى لكن يكون كثرته
حاصلة بالفعل وقد عبر عنه الشيخ بالواحد بالتماس في قوله والواحد بالعدد قد يكون واحدا بالاتصال
وقد يكون واحدا بالتماس فهو على قسمين احدهما اقرب الى المتصل الحقيقي الذي لا يكون كثرة فيه الا بالقوة
وهو الذي لا يكون اطراف هذه الكثرة الحاصلة فيه ملتقية عند حد واحد بحسب الحس لا بحسب نفس الامر كـ[illegible]
بهما كالخطين المحيطين بالزاوية الملتقيين عند نقطة واحدة بحسب الحس وانما قلنا واحدة بحسب الحس لانها
ليست واحدة بحسب الواقع ونفس الامر بل هاهنا نقطتان واحدة نقطتان في الواقع هما طرفا الخطين
المتصلين احدهما بالآخر باعتبار مماسة طرفيه وبعد المماسة تداخلت النقطتان لذلك خطا واحدا
قال صدر المحققين قدس سره كل خطين متلاقيين على طرف مشترك وان لم يكونا مشتملين على زاوية
متماسين هما واحد بالاتصال الغير الحقيقي المعبر عنه بالواحد بالتماس وبعد التامل فيما ذكرنا يظهر لك ان
قول من قال ان كلام الشيخ هنا وفي مواضع اخرى يدل على ان مثل الخطين المحيطين بالزاوية الغير المتماسين
موجودان بالفعل وانهما ملتقيان عند حد واحد في الواقع مشترك اي لو كان احدهما متغايرين
في الواقع ومتحدين بالحس لما كان فرق بينهما وبين الخطين المتماسين وح يشكل الامر من حيث انه
لزم ح [illegible] واحد للخطين وكانه يجوز هذا في مثل هذه الصورة وبزعم ان دليل امتناعه لا يجري فيما خطا
نشأ من توهم ان المراد من الواحد بالاتصال في قول الشيخ واما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا
بالاتصال وقد يكون واحدا بالتماس ولم يدر ان المراد بالواحد بالاتصال في قوله قد يكون واحدا

بالاتصال الواحد بالاتصال الحقيقي وفي قوله واما الواحد بالاتصال الواحد بالاتصال بالمعنى الاعم من
قول الشيخ فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة بالقوة من جهة اما الحقيقي اي لم يظهر المراد
من معنى المماسة من الخطين المحيطين بالزاوية في قوله الغير المتلاقيين فان مماسة احدهما الآخر باعتبار طرفهم
حاصلة فلعله اراد بالمماسة معنى آخر ليست حاصلة فيما بين الخطين فليتدبر وظهر ايضا مما ذكرنا ان ما اورده
هذا القائل على صدر المحققين قدس سره بقوله ما ذكره من ان الخطين المتلاقيين على طرف مشترك من غير زاوية
كذلك ليس بصحيح لان هذين الخطين لو كانا متصلين بحيث يتحرك كل منهما بحركة الآخر فهما من القسم الثالث
وان لم يكونا متصلين بل متماسين فقط فيكونان خارجين من المقسم هو الوحدة بالاتصال لانهما واحد
ان بالتماس وقد جعلها الشيخ قسيما لهذا المتصل والقسم هنا وعلى التوهم المذكور كما صرح به بعض
واما قول هذا القائل ولو فرض عدم فرد هنا من القسم فلا شك ان وحدتهما اضعف من وحدة القسم الثاني
فكيف يعدهما من القسم الثاني ففيه انه لا نم ان وحدة مثل هذين الخطين اضعف من وحدة القسم الثاني
فليبين وجهه حتى ينظر فيه هذا وثاني قسمي المتصل الغير الحقيقي المعبر عنه بالواحد بالتماس وهو ابعد من
الاتصال الحقيقي من القسم الاول وهو ان يكون ذلك الواحد مشتملا بالفعل على كثرة مختلفة الحقائق كالاعضاء
المؤلفة بعضا او مختلفة الاشخاص كلوح القيد والعيدان للسرير غير متحدة بحسب الحس ولكن يكون اجزاؤها
متلاصقة لاصقة بحيث يلزم من تحرك بعضها حركة البعض الآخر لشدة التحام بينها فيكون وحدتها كانها تابعة
لوحدة حركتها وانما كان هذا القسم ابعد من الاتصال الحقيقي من الاول لان الواحد بحسب الحس لا كثرة
فيه بحسبه وان كان مشتملا بالفعل على كثرة بحسب نفس الواقع بخلاف هذا القسم فانه كما انه يشتمل على الكثرة
بحسب الواقع كذلك يشتمل عليها بحسب الحس ايضا الا ان تلك الكثرة لما كانت متلاصقة ملتحمة بحيث يلزم من حركة

البعض حركة الآخر كانها متصل واحد فليست وحدة هذا القسم في درجة وحدة القسم الاول قال صدر المحققين
قدس سره الشيخ حكم بان وحدة تلك الكثرة تابعة لوحدة حركتها والحق ان وحدة حركتها تابعة الاتصاف
واقع بينها وهو ضرب من الوحدة والوحدة بالجملة في هذا الضعف وخرج من الوحدة الاتصالية
الوحدة الاجتماعية فالوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها كثرة بالفعل
انما لكثرة عرضتها وحدة لا يزول عنها الكثرة غير ان الوحدة في اقسام المتصل الغير الحقيقي بعضها فارق
من الوحدة الاتصالية لا الوحدة الاجتماعية بمعنى ان وحدتها اجتماعية لا وحدة اتصالية بمعنى التي لا كثرة
فيها بالفعل فالذي هو موضوع الوحدة الاتصالية الحقيقية اولا بمعنى الوحدة من الذي هو موضوع الوحدة الاتصالية
الغير الحقيقية وذلك لان الواحد على ما عرفت من تعريفه ما لا يكون فيه قسمة بالفعل وموضوع الوحدة الاتصالية
الحقيقية كذلك اعني لا يشترط فيه بالفعل هو معنى الوحدة اولا من موضوع الوحدة الاتصالية الغير الحقيقية لانه
بالفعل يشتمل على كثرة عرضتها وحدة لا يخرج من كونها كثرة وقد ظهر من هذا ان ما يقال من ان كل ما وحدته بالفعل فكثرته
بالقوة وبالعكس ليس بحق على عمومه لان اقسام المتصلات الغير الحقيقية كلها واحدة مع اشتمالها بالفعل
على الكثرة هذا وقد قيل ان الظاهر ان قول الشيخ والوحدة بالجملة في هذه ضعيفة اشارة الى القسم الثالث
الذي هو لان القسم الثاني في الضعف كالقسم الثالث وحدتها وحدة اجتماعية فلا خصوصية فهو ايضا
خارج من الوحدة الاتصالية الحقيقية وداخل في الاجتماعية فلا خصوصية لما ذكره الشيخ بالقسم الثالث
فلعله جعل قول الشيخ والوحدة في هذه اشارة الى القسم الثالث فقط والوحدة
بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء او غيرهما
الواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع

وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة الاتصال واحدا ايضا في الطبيعة من حيث ان طبيعة نفسه
الصور مختلفة يريد ان يعرض الوحدة الاتصالية قد يكون المقدار معتبرا فقط وقد يكون المقدار معتبرا
مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء فعلى الاول يطلق الواحد بالاتصال ويراد به المقدار وعلى الثاني يطلق
ويراد به المتقدر بذلك المقدار المتصل ثم ان الواحد بالاتصال اعني المقدار يعرضه ان يكون موضوعه امرا
واحدا بالفعل غير منقسم بالفعل مع كثرة ما بالقوة كما تبين في الطبيعيات من ان موضوع المتصل بالحقيقة وبالذات اعني المقدار
جسم بسيط متفق الطبع فاذا كان موضوع الواحد المتصل امرا واحدا فيكون موضوع الوحدة الاتصالية
القائمة بذلك الواحد المتصل ايضا واحدا في الطبيعة من حيث ان طبيعة لا تنقسم الى صور مختلفة ودعوى
ان المراد بكون الواحد بالاتصال واحدا في الموضوع هو انه موضوع واحد بمعنى انه لا يكون اشياء [illegible]
حتى يكون موضوعات متعددة بل المراد ان يكون المتصل الواحد امرا واحدا متفقا بالنوع ان يكون بعض
اجزائه من نوع وبعضها الاخر من نوع اخر فالمراد بالمتصل بالحقيقة في قوله فان الموضوع للمتصل بالحقيقة
اما مفهوم المتصل الحقيقي فيصير المعنى ان ما يصدق عليه انه متصل حقيقي يجب ان يكون جسما بسيطا متفق
الطبع واما المقدار لانه المتصل حقيقة والقائل بغير توسط والمعنى ان المقدار المتصل الواحد يجب ان
يكون موضوعه جسما بسيطا متفق الطبع لكن ان قول الشيخ فان الموضوع للمتصل بالحقيقة
تعليل لقوله ويعرض للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فيجب ان يكون المراد بالمتصل بالحقيقة
ما هو المراد من الواحد بالاتصال فان اريد بالمتصل بالحقيقة المقدار فلا يصح ان يكون المراد من قوله
في الموضوع انه موضوع واحد فان الشيخ ادعى اولا ان الواحد بالاتصال يعرضه ان يكون واحدا في
الموضوع ثم استدل عليه بان الموضوع للمتصل بالحقيقة كما تبين في الطبيعيات جسم بسيط فيجب ان يكون

المراد من قوله واحدا في الموضوع على هذا التقدير ان موضوع الواحد بالاتصال امر واحد والا لم يتم التقريب
لان المدعى يكون على ما ذكره هذا القائل ان الواحد المتصل موضوع واحد لا موضوعات متعددة والدليل
لا يدل عليه بل يدل على ان موضوعه امر واحد اللهم الا ان يتكلف ويقال الواحد بالاتصال اعني الجسم
المتصل يعرضه ان يكون موضوعا واحدا وذلك لانه تبين في الطبيعيات ان المتصل بالحقيقة اعني
المقدار موضوعه جسم بسيط متفق الطبع الذي هو واحد بالاتصال والجسم البسيط لا يكون الا موضوعا
واحدا وفيه ما فيه وان اريد به مفهوم المتصل بالحقيقة على ما ذكره اولا فلا يصح وان صح ان يكون المراد
من قوله واحدا بالموضوع ما ذكره وان يكون فان الموضوع الخ تعليلا لوجوب كون الواحد بالاتصال
موضوعا واحدا اذ يصير حاصل الكلام ان الواحد بالاتصال يعرضه ان يكون موضوعا واحدا فانه
قد تبين في الطبيعيات انه ما يصدق عليه انه متصل حقيقي يجب ان يكون جسما بسيطا متفق الطبع
والجسم البسيط لا يكون موضوعات متعددة بل موضوعا واحدا لكن هذا الحمل اعني حمل المتصل بالحقيقة
على مفهوم المتصل بالحقيقة مما لا مساغ له عند من له ادنى مسكة ثم ان هاهنا شبهة يستصعب حلها وهي
ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل والوهم يحللانه اليها ولا يمكن تحليل الموجود الى المعدوم
الصرف كيف وكثيرا ما تصير موضوعات للموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل حار وبعضه بارد
والنصف ذراع او موازٍ لكذا والحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فاذن اذا كانت اجزاء المتصل الواحد
موجودة بوجود واحد وليس الحمل مبناه الا الاتحاد في الوجود يوجب صحة حمل بعضها على بعض وحمل الكل
على البعض بان يقال هذا الذراع نصفه او ثلثه واجاب عنه صدر المحققين قدس سره
بان المتصل الواحد ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق تأدى الى القسمة

التي معناها ومفادها حصول الكثرة واحداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا وجود لها
في الوجود فلا حمل وقد مر ان الواحد بالاتصال فيه قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم
فما لم يخرج تعدده من القوة الى الفعل فلا اتحاد وهناك بل وحدة خالصة واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد
المنتسبة صرفة فلا حمل على التقديرين وقد قيل عليه نظر اما اولا فلان عدم وجود الاجزاء او وجودها قبل القسمة
خلاف البديهة وكيف يمكن تحليل الشيء الى ما ليس موجودا فيه اصلا لا بالفعل ولا بالقوة بل يصير موجودا
بعد التحليل واما ثانيا فلان القول بحدوث الاجزاء بالقسمة الوهمية مطلقا يستلزم يوجب القول
بانعدام الكل حين القسمة كما هو رأيهم في اثبات الهيولى بالانفصال مع ان هذا القائل صرح
به حيث قال بل اعدام للهوية الواحدة ولا يصح القول بانعدام الكل بالقسمة الوهمية اذ لا معنى
ان يقول [illegible] وكيف يقول واحد بان شخصا في المشرق اذا توهم انقسام جسم في المغرب
انعدم ذلك الجسم في المغرب وحدث جسمان اخران وهل هذا الا سفسطة صريحة وشناعة فضيحة واما ثالثا
فانا نعلم قطعا بالضرورة ان حال الاجزاء لا يتغير بالقسمة الوهمية من حيث الوجود الخارجي بمعنى ان وجودها
في الخارج ونحوه وكيفيته قبل القسمة وبعدها على حال واحد ولا يحصل فيه تغير واختلاف اصلا والمنازع مكابر
مقتضى عقله انتهى والجواب عن الاول ان تحليل الشيء الى ما ليس موجودا فيه اصلا لا بالفعل ولا بالقوة
محال ولكن نقل صدر المحققين بان المتصل الواحد غير مشتمل على اجزائه المقدارية التي تحصل بالفعل بحسب الوهم
الخارج لا فعلا ولا قوة كيف وقد قال ان الواحد بالاتصال فيه قوة التعدد في الاتصال [illegible]
وانه يقول باشتمال المتصل الواحد بالقوة على اجزائه المقدارية وليت شعري من اين فهم هذا القائل
قدس سره يقول بعدم الاجزاء قبل القسمة في المتصل الواحد راسا فعلا وقوة وعن الثاني [illegible]

ان اراد ان القول بحدوث الاجزاء بالقسمة الوهمية مطلقا يستلزم او يوجب القول بانعدام الكل حين
القسمة انه يوجب انعدامه في الوهم وحدوث جسمين اخرين فيه فمسلم ولا شناعة فيه ولا سفسطة بل
[illegible] ذلك وان اراد ان ذلك يوجب انعدام الكل في الخارج وحدوث متصلين فيه فنقول لا نم انه يلزم
من القول بحدوث الاجزاء بالقسمة الوهمية مطلقا القول بانعدام الكل في الخارج وان ثبت [illegible]
الاستلزام والايجاب فلا يلزم على من يقول بالاول ان يقول بالثاني حتى يشنع عليه بما ذكره وكلام الفاضل
[illegible] في رد هذا الاعتراض واه جدا ولذا لم نتعرض له بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك
انه لا ينقسم بالعدد من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون
واحدا بالعدد ومنه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته
ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه يصير المياه مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبعه ذلك
فاما ان يكون قد يتكثر من وجه اخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه
لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذ لا ينقسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذ ينقسم الى النفس والبدن
فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا
مع انه ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا له مع ذلك طبيعة اخرى
فاما ان يكون تلك الطبيعة ذي الوضع وما يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة لا تنقسم من حيث هي
ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل
العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي يفهم انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس ينقسم في
الطبع ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد [illegible]

اذا انضیف الیها غیرها صار مجموعهما عددا اما الخ من تقسیم الواحد بالعدد الی الواحد بالاتصال والی
الواحد بالتماس والى الواحد بالتشخص فلان شرع في تقسيم آخر يحتمل ان يكون من طبيعته ان ينقسم والا ما ليس
من طبيعته ذلك وتقسيم ذلك الى اقسام له فكلمة بل هنا للدلالة على حصول الفراغ من مطلوب والشروع في
مطلوب آخر فاعلم ان الواحد بالعدد وان لم يكن منقسما من حيث هو واحد بالعدد بل الواحد الذي ليس
بواحد بالعدد مثل الواحد بالجنس والواحد بالنوع ايضا من حيث انه واحد لا ينقسم لكنه ينقسم من حيث
طبيعته التي عرضت الوحدة لها اما من شانه ان ينقسم ويتكثر واما ليس من شانه ذلك مثال
الاول الماء الواحد والخط الواحد فان الماء من شانه من حيث طبيعته ان ينقسم ويصير مياها والخط
من شانه من حيث اصل الطبيعة ان يصير خطوطا ومثال الثاني الانسان الواحد فانه ليس من شانه
من حيث هو انسان واحد ان ينقسم الى انسانين وان كان من حيث انه يشتمل على نفس وبدن
ينقسم اليهما وليس كل واحد منهما انسانا بل جزء انسان وكالفلك الواحد فانه من حيث
انه فلك واحد لا ينقسم الى فلكين وان كان من حيث جسميته منقسما الى جسمين ولا يبعد ان يقال الطبيعة
المائية شئ من شانه ان يتكثر بحسب الصورة الانسانية فان الصورة الانسانية ليست واحدة بالذات
ولا هي سارية في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف الصورة المائية او الهوائية مثلا فانها متصلة
سارية في المادة ثم ان القسم الثاني قد يكون مع انه من حيث اصل طبيعته لا ينقسم ليس من شانه
ان ينقسم من جهة اخرى ايضا وهذا على قسمين اما ان يكون موجودا له طبيعة اخرى غير كونه شيئا ليس
ينقسم او يكون بحيث انه لا ينقسم ثم القسم الاول الذي له طبيعة اخرى ينقسم قسمين لان تلك الطبيعة
للوحدة له اما ان يكون ذا وضع وما يناسبه فهو لا محالة يكون نقطة اذ الغير المنقسم الوضعي منحصر في النقطة

اراد الطبيعيات من عدم امكان وجود جوهر ذي وضع غير منقسم وانقطع شئ لا ينقسم من حيث هي نقطة
الى جهة اخرى واما قال الشيخ ذي الوضع وما يناسبه نظرا الى معنى الوضع في الاصطلاح احدهما القابل للاشارة
الحسية وثانيهما هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة المجموع الى الخارج والمعنى
الاول غير المعنى الثاني واما ان لا يكون فيها الوضع وما يناسبه فيكون عقلا او نفسا فان لكل واحد منهما
ماهية ووحدة وحيثية كون هذا عقلا وذاك نفسا غير المفهوم من كون كل منهما واحدا وليست ماهية
العقل والنفس الوضع وما يناسبه فان قلت كون العقل والنفس غير منقسم من جهة اخرى ولو الى اجزاء
حدية على تقدير كون العرض جنسا للمقولات على ما هو الحق مما لا يستقيم فيحتمل ان يكون التمثيل بهما بناء
على عدم جنسية الجوهر لما تحته وان لم يكن معتقدا للشيخ اذ الغرض من المثال مجرد تصوير الممثل واما التمثيل
بالنقطة فلا اشكال فيه بناء على ان الظاهر من مذهب الشيخ انه لا يقول بجنسية العرض لما تحته ولقائل ان
يقول لا نم كون العقل والنفس غير منقسمين من جهة اخرى غير حده وعددهما وان لم يكن الجوهر جنسا لهما
بناء على انهما مشتملان على ماهية ووجود زائد على الماهية فانهما من هذه الجهة منقسمان وبهذا كان ان الانسان
الواحد من حيث هو انسان غير قابل للانقسام والتكثر مع انه قابل للانقسام من حيث اشتماله على نفس
وبدن هذا ويحتمل ان يكون مراده ان العقل والنفس كما لا يحتملان التكثر والانقسام من حيث انهما واحد
ان لكل لا يحتملان التكثر والانقسام الى ذي جهة اخرى ايضا فلا اشكال اصلا ومثل هذا يمكن ان يدفع
الاشكال عن التمثيل بالنقطة ايضا بناء على القول بجنسية العرض لما تحته واما الذي لا يكون منقسما وليس
له طبيعة اخرى فكيف الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني ما لو ضم اليه مثله حصل عدد ومن ان لاحظه الطبيعة
التي عرضها واعترض عليه صدر المحققين قدس سره بان نفس بعض الوحدات مما ينقسم كالوحدة الاتصالية

لكونها نفس الاتصال الحقيقي وهي وحدة ضعيفة فيها قوة الكثرة الانفصالية ويمكن ان يقال لعل المراد بعدم
الانقسام عدمه بالفعل ويشعر بذلك قول الشيخ في صدر الفصل ان الواحد يقال بالتشكيك على معان
تتفق في ان لا قسمة فيها بالفعل وما لا ينقسم بالفعل قد لا يكون من شانه الانقسام وقد يكون الانقسام
ويؤيد ذلك ان الشيخ صرح بان الوحدة في الماديات مما ينقسم حيث قال في جواب بعض الادلة
الوحدة واثباتها من المعاني العامة ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود
والوحدة المادية ينقسم والموجود مطلقا والواحد مطلقا ممكن له الانقسام هذا كلامه ومن هذا يظهر
ان الشيخ لا يقول بان الوحدة مطلقا لا تقبل الانقسام بل بعض الوحدات ففيه تأييد لما ذكرنا من
ان مراده بعدم الانقسام عدمه بالفعل والمقام لا يخ من قلق وقيل عليه ان فيه نظرا اما اولا فلانه لم
يقل الشيخ ان نفس الوحدة لا ينقسم بل لم يقل الا ان لنفس الوحدة فلا يكون هناك طبيعة اخرى لها ينهما لا ينقسم
وهو ظاهر وهذا سهو من هذا القائل منشأه بعضه من قول الشيخ واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان
يكون موجودا له مع انه شئ ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون له واما ثانيا فلان انقسام مفهوم
الوحدة مما لا معنى له وكونها نفس الاتصال على تقدير تسليمه لا يجدي نفعا اذ الاتصال ايضا لا ينقسم بل الكلام
في الوحدة المتحققة في الخارج اذ لم يحمل الوحدة في كلام الشيخ على معناها حمل ذلك القائل كيف ومن يقول
بان الاتصال الحقيقي نفس الوحدة الاتصالية لا يقول بانه نفس مفهوم الوحدة كما لا يخفى على ذي مسكة
والفرق بين الاتصال والاتصاف به كالقول والمنصف منها غير مطابق للواقع فان المتصل
بالذات نفس الاتصال والاتصاف به فالقول بان المنقسم المتصل لا الاتصال مما لا يجدي
في دفع ما ذكره قدس سره اصلا ولو سلم ان الواحد المتصل ليس نفس الاتصال بل اتصاله زائد عليه فنقول

لزم من انقسام المتصل انقسام الاتصال الذي هو وصفه وقائم به كما ان انقسام محل السواد يستلزم
انقسامه على تقدير تسليم ان اتصال المتصل الواحد نفس الوحدة يلزم تسليم انقسام نفس الوحدة
هذا القابل يهرب من ذلك ومن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن
فضلا من قسمة مادية مكانية او زمانية هذا تفريع ما ذكره قبل هذا بقوله واما الذي لا يكون هناك طبيعة
اخرى يعني لما ذكر ان من اقسام الواحد بالعدد واصنافه ما لا يكون منقسما وليس له طبيعة اخرى وراء
انه غير منقسم كنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد فيكون من هذه الاصناف من الواحد بالعدد ما لا ينقسم
مفهومه في الذهن فضلا من قسمة مادية مقدارية سواء كانت مكانية او زمانية جعلنا الوحدة عبارة
عن الواحد واما الوحدة لا ينقسم مفهومها في الذهن سواء كانت وحدة العقل او وحدة الانسان او غيرها
ليس لا ينقسم مفهومه في الذهن بعض الاصناف من الوحدة وكان المراد من القسمة المكانية على ما افيد ما يكون
في الامور القارة اذ كل جزء منها يحصل بالقسمة في مكان غير مكان جزء آخر ومن القسمة الزمانية
ما يكون في الامور الغير القارة كالحركة مثلا اذ كل جزء منها يكون في زمان آخر غير زمان جزء آخر
والمعد للقسم الذي يتكثر ايضا من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون
كثرة في الطبيعة التي لها معدة للكثرة من الوحدة وهو المقدار ومن ذلك ان يكون كثرة في طبيعة لها
الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد
وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار فيكون تلك
المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة ايضا بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل
واحدا بالعدد وذلك اشخاص الناس فانه ليس من شان عدة موضوعات منها ان يتحد موضوع

انسان واحد نعم كل واحد منها واحد موصوفة الواحد ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا بالموضوع
وليس حاله حال كل قطعة من الماء فانها واحدة في نفسها موضوعها والجملة يقال لها انها واحدة في
الموضوع اذ من شان موضوعها انه ان تجدد موضوعا واحدا فيكون جملتها حينئذ واحدا قال الشيخ والعدد
القسم الذي لم يمكن العدد اي ولتعد اقسام القسم الذي يتكثر من حيث الطبيعة الواحدة اي ما كان واحدا
بالعدد وكان من طبيعة ان يتكثر كالعدد باقسام الواحد بالعدد والذي لم يكن من شان طبيعته ان يتكثر
ويؤيد هذا قوله فمن ذلك ان يكون تكثره في الفعل واما من يكون العدد بما قيل وذلك لانه لما قال في التقسيم
اي ان الواحد منه ما لا يتكثر من حيث طبيعة المعروضة للوحدة ومنه ما يتكثر وقد قسم القسم الاول
الى اقسام فههنا عاد الى القسم الثاني ولو كرره ايضا قسما ولا يخفى ان ملائمة الوجه الاول
لقوله فمن ذلك ان يكون في الكثر كما اشار اليه هذا القائل لا يلائم النسخة التي وقع فيها لفظة ذا ان بعد قوله
والتعدد والكثر قوله فمن ذلك يرجح النسخة الاولى وعلى اي تقدير فقول الواحد بالعدد الذي من شان
طبيعة المعروضة للوحدة ان يتكثر اما ان يكون قابلا لهذا التكثر لا بسبب امر آخر بل يكون بنفس ذاته
لا يتكثر بعد ان كانت واحدة او لا يكون كذلك الا بسبب امر آخر يقوم به فالاول هو المقدار الذي
متصل واحد معد لان يتكثر ويزول عنه الوحدة وذلك له لذاته لا لاجل شيء آخر والثاني هو الجسم البسيط
كالماء فان هذا الماء واحد متصل ومن شانه ان يتكثر ويصير مياها متعددة لكن لا لذاته بل من
تكثره فان قيل ان المقدار عندهم ينعدم بالتكثر فكيف يصير معدا لان ينقسم الماء ويتكثر الى مياه
متعددة اجيب بان المقدار وان كان ينعدم بالانفصال لكنه يعد المادة لقبول الانفصال
والتكثر وينعدم هو عند الانفصال ويتغير المادة ولا محذور في ذلك اذ المعد لا يلزم بقاؤه

عند حصول المعد له انما يجب بقاء القابل فقط الا يرى ان الحركة معدة لوصول المتحرك الى ما يقصده وعند
الوصول الى المقصود لا يبقى الحركة بل تنعدم واستعداد المادة معد لقبولها لما هو مستعد له ولا يبقى الا
عند حصول المستعد له وله اخر نظر ثم ان تلك المياه الكثيرة لما كانت من الماء المتصل الواحد المفروض
اولا حدثت بعد ورود الانفصال عليه فيكون كثيرة بالعدد فقط ومتفقة في النوع ولما كانت من حيث
يجوز ان يزول عنها الكثرة وتصير واحدة كما كانت كذلك اولا فيكون واحدة بالموضوع الصالح لكون
ابدانها واحدة في حال تكثرها ووحدتها وبالجملة فالمياه المتكثرة من شانها ان تتحد ماء واحدا بان
يزول عنها الكثرة كما ان من شان الماء الواحد ان يتكثر بان يزول عنه الوحدة وليس كذلك حال
الاشخاص المتكثرة من الانسان فانها ليس من شان عدة من افراد نوع الانسان ان يزول عنها التكثر
فتصير موضوعا واحدا يصدق عليه الانسان كما ليس من شان كل واحد مما يصدق عليه الانسان
ان يتكثر الى انسانين او اكثر فالفرق بين المياه المتكثرة وبين الاشخاص المتكثرة من الانسان ان كل
واحد من المياه الكثيرة واحد بالموضوع وجملتها ايضا واحد بالموضوع بخلاف افراد الانسان فان كل
~~واحد منها وان كان موضوعا واحدا يصدق عليه الانسان كما ليس من شان كل واحد مما يصدق~~
لكن جملتها ليس موضوعا واحدا وقد ذكر بان سبب تقاسم ذلك قبل المذكور سبب بقاء في سبب تكثر الماء
الواحد الى المياه الكثيرة وعدم تكثر الانسان الواحد الى الاناسي المتعددة هو ان الصورة المائية
لما كانت سارية في الجسم المائي فبانقسام الجسم المائي ينقسم الصورة المائية الصورة ويكون
كل واحد من هذه الاقسام ماء ولما لم يكن الصورة الانسانية سارية في جسميته لم يلزم من
انقسامها وان يكون كل واحد من هذه الاقسام انسانا وهذا السبب لا يمكن ان يقول عليه في عدم

ان عند انفصال الماء الى مائين ينعدم الصورة الجسمية والنوعية الواحدة ويحدث صورتان
اخريان لكل منهما فاذا جاز ان يرجع الصورة السارية بعد الانعدام في القسمين فلم لا يجوز ان
يرجع الصورة الغير السارية ايضا بعد ان في الصورة الانسانية مثلا اذا فرض انه قسم الانسان
الى قسمين فغاية الامر ان ينعدم صورة الجسمية وصورة الانسانية فلم لا يجوز ان يرجع صورة الانسانية
الصورة في قسمته كما يرجع الصورة الجسمية والجواب عنه انه قد تقرر ان انقسام المحل انما يستوجب
انقسام الحال اذا كان حلوله فيه حلولا سريانيا كما في حلول السواد في محله واما اذا لم يكن حلوله فيه
سريانيا فلا يوجب انقسام المحل انقسامه كما في حلول النقطة في الخط مثلا فان انقسام الخط الى
قسمين لا يوجب انقسام النقطة الحالة فيه اصلا فاذا كان حلول الصورة الانسانية في محلها غير سرياني
فلا تنقسم اصلا بانقسام المحل فلا يساغ لان يقال انه يجوز ان يرجع بعد الانقسام في قسمته كما رجع الصورة
الجسمية في القسمين بعد الانقسام من التحقيق انه ليس للصورة الانسانية حلول اصلا في اصل المذكور سابقا
هو ان انقسام الصورة المائية انما هو باعتبار ان حلولها في محلها حلول سرياني وانقسام المحل يوجب انقسامها
وعدم انقسام الصورة الانسانية لاجل ان حلولها في محلها غير سرياني فلا يوجب انقسام المحل انقسامها وما قال
الايراد انه يجوز ان يرجع الصورة الصورة المحل الغير السارية بعد الانعدام في القسمين كما يجوز ذلك في الصورة
السارية وليس هذا في مقابلة المذكور اصلا نعم انما يرد ان لو قيل ان الصورة الغير السارية ينعدم بانعدام
المحل ولا يرجع بعد الانعدام في قسمي المحل قال صدر المحققين قدس سره اكثر هذه المعاني قد علم مما سبق فلا
فائدة في ايرادها ههنا وقيل عليه ليس في السابق من هذا التقسيم اثر هذا التقسيم قد علم سابقا
من قول الشيخ والواحد بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى اعني مثل ان يكون

ماء وهو بعينه الذي علم ههنا بناء على ما سبق هو ان قابلية الواحد المتصل للتكثر بذاته او قابليته الا من سبب
امر لا لذاته لكن كل واحد من هذين القسمين واما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون فان
كان فهو تام وواحد بالتمام وان لم يكن فهو كسر ومن عادة الناس ان يجعلوا الكسر غير واحد وهذه
الوحدة التمامية اما ان يكون بالفرض والوضع كدرهم تام واما ان يكون بالحقيقة وذلك اما لعدم
كالبيت التام فان البيت الناقص لم يقل له بيت واحد واما بالطبيعة كشخص انسان حي فانه تام
من حيث انسانيته كما سيبينه الشيخ فان كان تام الاعضاء والقوى على ما ينبغي طبيعة اعني من وجه
قوامه على اصل الانسانية وهو الكمال الثاني الذي بسببه ما في منه الافاعيل البشرية كلها وان لم يكن
تام الاعضاء فلم يكن من هذه الجهة واحدا بالتمام اي من جهة الكمال الثاني وبالجملة كل ما يقبل الزيادة من نوعه
ومن جنسه فهو ناقص فالخط المستقيم ناقص دائما اذ ما من خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه واما المستدير
فانه ناقص واحد تام الاعضاء ولان الخط المستقيم قد يقبل زيادة في استقامة ليست موجودة فيه ليس
واحدا في جهة التمام واما المستدير فقد يقال له بالطبع الا حاطة بالمركز من كل جهة فهو تام فهو كما
واحدا بالتمام وشبهه ان يكون الصورة تخص من الناس واحدا من هذه الجهة فيكون بعض الاشياء يلزم
التمام كالاشخاص والخط المستدير وبعضها لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم قال صدر المحققين
قدس سره في شرح هذا الكلام اعلم ان الوحدة المطلقة كالوجود من اي جهة كان او يكون وهو منحصرة في
الامر المقارن عدة اذ ما من امر كان ما او جنسه وجودية الا وفيه حاصل اما نفسه او سبب او سببه فهو تام
جميع الجهات الكمالية والضرب الآخر على قسمين احدهما ان يكون حاصلا جميع ما يمكنه حصوله شيء
او بواسطة سبب وهو سلسلة العقول باسرها وكل منها تام في نوعه وهوية تام في نوعه وجنسه

لا تم منه في جنس النقص والكل مما لا منتظر لكماله ولا نقص لصحته في الى رج وليس لها نقص الامكان
الا الحب مرتبة من مراتب الواقع لا لكب نفس الواقع لا لكب رتقا بعضها تمام مناسبة الحق الاول واستهلاك
مراتب قصوراتها وكثراتها لسطوه ووحدانيته ولاجل ذلك تسمى عالم الجبروت وسيكشف لك
انها ليست من العالم وسوى الله تعالى والقسم الآخر مما ذكرت من تفاوتة في جهات النقص والتمام فمنه
ناقص مستتم لا بعلقه حيث لا جهة مقوم ذاته كالنفوس الفلكية ومنه غير ذلك ومراتب النقص حتى
الاشياء الا يمكن ان يحصل له جميع ما يمكن حصول له ماده من الخط المستقيم والسطح المستوي والجسم التعليمي
والزمان فيه على التمام وكالهيولى الاولى فانها ذاتمت من جهة نقصت من جهة اخرى ولا يمكن اجتماع جميع
الصور فيه ومن هذا القبيل العدد فلا يمكن فيها التمام الذي لا يقبل الزيادة واما العدد الذي له التمام باصطلاح
الحساب فهو الذي عدد كسوره مثله وله في ذلك معنى آخر ثم انه ما من شيء موجود الا وله تمام ونقص كالاكثر
من وحدة حتى الهيولى ونفس العدد فقد الهيولى قوة التمام تاما وكل مرتبة عدد فهي تام من جهة نقص
ونقص بالقياس الى مرتبة فوقها وكذا كل خط مستقيم فهو تام بحسب حده الى من وناقص بالقياس الى ما هو
زائد منها ومع ذلك قالوا قد يقسم الى ما هو من الحقيقة اخرى بالفعل او بالقوة واما ما لا يكون
كك والاول هو يو عدمع اعتبار ما فيكون مادة او صورة او جنسا او فصلا او نوعا مركبا مع
تشخص ايد والثاني ما لا يكون وهو اما نوع حقيقي بحسب الماهية او شخص مركبا وبسيطا فلا يصير جزءا لحقيقة
اخرى كالمفارق والفلك وشخص الانسان والحيوان واشكال الدايرة والكرة فيقال لهذا
القسم انه واحد بالتمام ومن هذا الكسر ومن عادة الناس ان يجعلوا الكسر غير واحد فالتي منه ضرب
من الوحدة وهذه الوحدة والتامية قد يكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار تام وقد يكون بالطبع

اي الا بالجزء والوضع والاعتبار بل بحسب الواقع سواء كان بالصناعة كالبيت التام مثلا يقال للناقص
منه بيت واحد بل بعض بيت واما بالطبيعة كالشخص الانسان جي فانه تام من حيث انسانيته كما
ستبينه الشيخ فان كان تام الاعضاء والقوى فله تامية طبيعية اخرى من وجه آخر زايد على اصل
الانسانية وهو الكمال الثاني الذي يسير في الافاعيل البشرية كلها وان لم يكن تام الاعضاء لم يكن من هذه
الجهة واحدا بالتمام اي من جهة الكمال الثاني وبالجملة كل ما يقبل الزيادة من نوعه او جنسه فهو ناقص فالخط
المستقيم ناقص دايما اذ ما من خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه واما المستدير فمنه ناقص ومنه تام
فالقوس ناقص والدايرة المحيطة التامة اذ حصل لها كل ما يمكن لها من جهة طبيعتها اذ من طبعها الدوران
والاحاطة وكك السطح فالمستوي منه ناقص ابدا والمستدير ان كان محيطا كرة فتام والا فناقص
فالجسم المقداري بما هو جسم مقداري لا يكون واحدا بالتمام وقد علمت ان كل واحد من الناس وكذا من
الحيوان واحد بالتمام من هذه الجهة بخلاف بعض الاجسام البسيطة والمركبة التي يمكن الزيادة عليه من نوعه
او جنسه كالعناصر الاربعة وما في حكمها من المركبات فان تامية صارت مهية لان يحلق منها
شيء آخر بالطبيعة او بالصناعة فيكون بعض الاشياء يلزمه التمام من الجواهر كالعقل والفلك والكواكب
واشخاص الناس ومن الاشكال الشكل المستدير كالكرة والدايرة ولهذا قيل ان افضل الاشكال
الكرى حيث لا يصير جزءا لشكل آخر بخلاف غيره من الاشكال كالمثلث مثلا فانه يصير بزيادة امثاله
عليه شكلا آخر من نوعه او جنسه فيحصل من الاربع مثلثات مثلث آخر ومن ستة مثلثات مسدس
واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال
المدينة من الملك واحدة فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة

ما يتحد بهما بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة بها هي وحدة بالعرض واما وحدة الحالين فليست الوحدة
التي جعلناها وحدة بالعرض هذا الكلام لا يخلو من تشويش وفهم المراد منه صعب فان الظاهر ان المراد
بالاتفاق الحالتين اتفاقهما في معنى واحد في الحكم بان وحدتهما وحدة بالذات لا وحدة بالعرض غير مطابق
للواقع فانه ح يكون وحدتهما باعتبار اشتراكهما في معنى واحد بالذات فيكون وحدتهما وحدة بالعرض
كوحدة زيد وعمرو الذين اشتركا في معنى الانسانية التي هي معنى واحد نوعي والظاهر كما افيد ان
المراد باتفاق الحالين ان الحالة التي للسفينة بالنسبة الى الربان والتي للمدينة بالنسبة الى الملك
معنى الواحد بالذات وهي التدبير واما تعددها بمجرد الاضافة الى الشيئين فوحدة بالعرض وان كان
في عبارة مسامحة هذا وما قال الفاضل الخراسانى من ان المراد ان المناسبة المشتركة بينهما واحدة
فان هاتين حالتان متفقتان في المناسبة فاذا قيل هذه الحالة مع تلك الحالة متفقتان في المناسبة لم يكن
وحدة بالعرض كما اذا قيل زيد وعمرو متحدان في النوع غير ان النوع المشترك بينهما واحد فان هذا ليس
من باب الاتحاد بالعرض بل الاتحاد بالعرض مثل ان يحكم بالاتحاد على امرين مشتركين في محمول او موضوع ان
احدهما هو الآخر انتهى فالظاهر ان مراده ما ذكرنا ولكن عبارته في نهاية المسامحة وغاية الركاكة كما لا يخفى
وقد اورد العلامة الدواني في الحواشي القديمة على الشيخ ان وحدة الشيئين ان كان لمهيتهما او
من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كان لامر خارج لا لامر خارج فيدخل
في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه للواحد بالعرض وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام
الواحد بالذات فيه نظر اما اولا فلان المتحدين في تمام المهية او جزئها يقضى وحدتهما وحدة
بالعرض لكان المشتركين في امر خارج وحدتهما وحدة بالعرض وليس وحدة المتحدين في المهية كشخص

نوع واحد وحدة في شيء مثل وحدة النوع اعني الامر المشترك بينهما وحدة بالذات ونسبي وحدة وحدة نوعية
وليس هو الواحد بالنوع وكك وحدة المتحدين في الجنس ليست وحدة بالذات والحاصل ان وحدة شخصين اشتبهه
سواء كان لمهيتهما اي يكونا متحدين بالنوع او لذاتي من ذاتياتهما او لامر خارج وحدة بالعرض وهما
واحد بالعرض في الحكم بان وحدتهما كان لمهيتهما او لذاتي من ذاتياتهما يدخل في الوحدة الجنسية او
النوعية او الفصلية وان كان لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض غير مطابق للواقع ويشابه ان القضية
هو ان الشيخ جعل الواحد بالجنس من اقسام الواحد بالذات وكذا الواحد بالنوع كما مر في اول الفصل موهم
ان مراده من الواحد بالجنس او النوع امران متحدان بالجنس او متحدان بالنوع وقد عرفت ان هذا ليس مراده
كيف ولو كان هذا مراده لزم الحكم عليه بالخبط والخطاء فالمتحدان في جنس او نوع وحدتهما وحدة
بالعرض وهما واحد بالعرض اذ يصدق عليهما تعريف الواحد بالعرض اعني ما يكون اشياء كثيرة يتفق
في امر واحد سواء كان محمولا او موضوعا او نسبة وعلى تقدير ان يكون محمولا قد يكون جنسا وقد يكون نوعا
او فصلا ولعل العلامة حمل كلام الشيخ على ما هو المشهور من معنى الوحدة العرضية والوحدة الذاتية فحكم
بما حكم وتوضيح المقام يستدعي زيادة بسطة في الكلام فاعلم ان المشهور فيما بين الجمهور والمسطور في
كتبهم ان معروض الوحدة قد يكون او قد يكون كثيرا وعلى التقدير الثاني لا بد ان يكون له جهتان جهة وحدة
وجهة كثرة اذ من المحال ان يكون شيء واحد معروضا للكثرة والوحدة من جهة واحدة ثم ان جهة الوحدة
اما ان يكون مقومة لجهة الكثرة بان يكون ذاتية لها سواء كانت جنسا لها او نوعا لها او فصلا لها كالحيوان
والانسان او الناطق للانسان والفرس وزيد وعمرو او لا يكون مقومة وعلى الثاني اما ان
يعرض جهة الكثرة او تعرض فالاول كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث

التدبر فان التدبر هو جهة الوحدة بين الشيئين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر
هو النفس والملك لبدنهما والثاني كالموضوعات المشتركة في محمول واحد عرضي او محمولات مشتركة
في موضوع واحد فجهة الوحدة في القسم الاول ذاتية وفي الثاني غير ذاتية وليس المشتركان في الخارج المحمول
واحدا بالعرض كالمحمولان المشتركة في موضوع واحد بذلك وبعد تحرير هذه المقدمة نقول حمل العلامة
الواحد بالذات في كلام الشيخ على ما يكون الكثرة في ذاته ويكون لهذا الكثير ... يكون بالذات جهة
وحدة يكون المشتركان فيها وحدانية ويكون ذاتية لها سواء كانت نوعا او جنسا او فصلا لها ولهذا
عد الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالفصل من اقسام الواحد بالذات والواحد بالعرض في كلامه
على ما يكون الكثرة في ذاته وله جهة وحدة ولا يكون ذاتية لوحدانيته كالمحمولين او الموضوعين المشتركين
في محمول واحد او موضوع واحد او موضوع ومحمول واحد فهذا حمل الواحد بالذات والواحد بالعرض
في كلامه على هذا الذي ذكره اعترض عليه بان المتحدين في الانسان كان وحدتهما لاجل مهيتهما والذاتي
من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية والا فيدخل في الواحد بالعرض وانت
خبير بان حمل الكلام الشيخ على هذا الاصطلاح ظاهر الفساد اما اولا فلانه عد الواحد بالعدد من جملة اقسام الواحد
بالذات ولا يصدق عليه تعريف الواحد بالذات بهذا الاصطلاح واما ثانيا فلانه في آخر هذا الفصل جعل
سببا في قسم الواحد الذي بالذات كثير ولوحدانيته اشتراك في معنى واحد الا يكون ذلك المعنى نسبة واذا
لا يكون غيرها سواء كان محمولا او موضوعا واذا كان محمولا فاما جنس او نوع او فصل او عرض فلا يدخل
هذا القسم من الوحدة اما ان يحمل على الواحد بالذات ولا يصح لانه عد من اقسامه ما يكون من جهة الوحدة النسبة
وما يكون المحمول العرضي واما ان يحمل على الواحد بالعرض وهذا لا يصح ايضا اذ عد من اقسامه ما يكون جهة الوحدة

الجنس او النوع او الفصل وبالجملة كان في نهاية الاضطراب وغاية التشويش ويبعد من مثل الشيخ
الوقوع في مثل هذا التحير والاضطراب فينبغي حمل كلامه على ما ذكرنا في شرح مرامه والحكم بعدم فهم العلامة
لمرامه واما ثانيا فلان عده الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالذات بعد عده الواحد
بالجنس او النوع من اقسامه لا يقتضي حمل الشيخ الواحد بالمناسبة قسيما للواحد بالجنس والواحد
بالنوع حتى لو كان الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالجنس او بالنوع لزم على الشيخ ان جعل قسيم
الشيء قسيما له فانه يجوز ان يكون الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالجنس او الواحد بالنوع على
تقدير ان يكون النسبة معنى جنسيا او نوعيا ومع هذا عده من اقسام الواحد بالذات بعد عد ما هو
من افراده باعتبار ان هذا الفرد من الواحد الجنسي او الواحد النوعي اشهر من سائر افراد هذا
او ذلك فلذا خصه بالذكر بعد ان ذكر ما هو اعم منه وقد تقرر في البيان انه قد يذكر الخاص بعد العام
لزيادة شرف او شهرة له ليس لغيره من الافراد وهذا الكلام وقع في البين فلنرجع الى ما كنا بصدده
من شرح الكتاب وبالتوكل على ملهم الصواب   ونقول من رأس انه اذا كانت الوحدة
اما ان يقال على اشياء هي كثيرة بالعدد او يقال على شيء واحد بالعدد وقد بينا انحاء اقسام الواحد
بالعدد وفصل الى الجنسية الامر فنقول واما للاشياء الكثيرة بالعدد فاما يقال لها من جهة امر
واحدة لا اتفاق بينها في معنى فاما ان يكون اتفاقها في النسبة او في محمول غير النسبة واما في موضوع
والمحمول اما جنس او فصل واما نوع واما عرض فيكون سهلا عليك في هذا الموضع ان تعرف انا قد حققنا
اقسام الواحد ينبغي ان لا يكون المراد من الواحد بالعدد هنا ما هو المراد منه سابقا بل يكون المراد
منه الواحد بالذات فان الاقسام المذكورة هنا للواحد اعني الكثير بالذات الذي هو معروض للوحدة

كلها اقسام الواحد بالعرض ولم يكن الواحد بالعرض في جنسه والواحد بالعدد في امر لكان الواحد بالذات
في جنسه والواحد بالعرض في جنسه امر وان لا يكون المراد من الواحد والنوع والفصل وبالنسبة
ما هو المراد منها فيما سبق حتى يخرج الكلام من حيز الاضطراب فان المراد بالواحد بالجنس والنوع او
الفصل في هذا المقام الكثير الذي افراده متفقة في نسبة ولا شك ان كل واحد منها بهذا المعنى من اقسام الواحد
بالعرض وليس يقاعد كل واحد من الواحد بالجنس والواحد بالفصل والواحد بالنسبة من اقسام الواحد بالذات
فلا يمكن ان يراد بها هنا ما يراد بها سابقا اذ يلزم ان يكون كل واحد منها واحدا بالذات مرة واخرى
واحدا بالعرض وهذا مما لا سبيل الى امكانه اذ المراد بالواحد بالذات ما لا يكون معروضا للكثرة اصلا والواحد
بالعرض مقابل ذلك فيجب ان يكون المراد بها فيما سبق الجنس الواحد والنوع الواحد والفصل الواحد
والنسبة الواحدة هذا وقد مر في اوائل الفصل ما ينفع في توضيح هذا المقام فتذكر هذا غاية ما يمكن ان يتكلف
في هذا المقام تصحيح هذا الكلام حتى يخرج عن الاضطراب ولا يحوم حوله شبهة شك وارتياب
وانت تعرف مما قد عرفت انها اولى بالوحدة واحق استحقاقها فتعرف ان الواحد بالجنس
اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة وان الواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد اولى
من الواحد بالنوع وان البسيط الذي لا ينقسم بوجه اولى من المركب والتام من الذي ينقسم واولى من الناقص
يريد التصريح بما قد علم ضمنا وتصريحا من كلامه ان الواحد معنى كلي يصدق على افراده بالتشكيك فبعض افراده
اولى بالوحدة من البعض الآخر فاولها بالوحدة الواحد بالعدد ثم بعده الواحد بالنوع ثم الواحد
بالمناسبة وكان الوجه في ذلك التامية والنقصان فكل ما هو اتم فهو اولى بالوحدة ثم ان البسيط
الذي لا ينقسم بوجه اولى بالوحدة العددية من الذي ينقسم والتام من كل منهما اولى بها واحق استحقاقا

ثم الواحد بالجنس

بها من غير التام واعلم ان الواحد بالجنس من المتحدين في الجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة اعني المتحدين
في النسبة كما ان الواحد بالجنس اعني الجنس الواحد اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة اعني المناسبة
الواحدة فان قلت الواحد بالمناسبة اعني المناسبة الواحدة لا يخلو من كونها جنسا او نوعا او فصلا او عرضا
فيكون واحدا جنسيا او واحدا نوعيا فكيف حكم الشيخ بان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد
بالمناسبة على تقدير كونها واحدا بالنوع يكون اولى بالوحدة من الواحد بالجنس قلنا الحكم على كون الواحد
بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة على تقدير كونها معنى جنسيا فانما يصح بتخصيص الواحد بالجنس
بما سوى النسبة اي الاجناس الواحدة التي لا يكون معاني نسبية واما على تقدير كونها معنى نوعيا
فالحكم بان الواحد بالجنس اولى منها بالوحدة مشكل بحسب الظاهر وغاية ما يمكن ان يقال في دفعه هو
ان حكمه بان الواحد بالنوع اولى بالوحدة من الواحد بالجنس مخصوص بالوحدات النوعية التي
لا يكون معاني نسبية واما اذا كان معنى نسبيا فلا يكون اولى بالوحدة من الواحد بالجنس الذي
ليس من المعاني النسبية   والواحد قد يطابق الموجود في ان الواحد يقال على كل واحد
من المقولات كالموجود ولكن مفهومهما كما علمت مختلف ومتفقان في انه لا يخلو واحد منهما عن
جوهر شيء من الاشياء وقد علمت ذلك قال صدر المحققين ايراد لفظة قد المفيدة لجزئية الحكم في تخصيص
المطابقة بينهما بصدقهما على المقولات ليس لانهما يتطابقان في كل موجود سواء كان من المقولات
العشر او لم يكن كالواجب ونفس المقولات والفصول البسيطة فالاولى ان يقال الواحد والموجود
متحدان صدقا ومتغايران مفهوما فان قيل فائدة ايراد قد التي تفيد جزئية الحكم لعلها هو ان الواحد
قد يصدق على ما لا يصدق عليه الموجود فان الواحد يصدق على المعدومات والامور الاعتبارية

ولا يصدق الموجود على المعدوم والامور الاعتبارية قلنا لا نسلم ان الموجود لا يصدق على الامور
الاعتبارية والمعدومات فان الموجود اعم من الموجود في الخارج ومن الموجود في الذهن وهذه
الامور من الموجودات الذهنية فهي من هذه الامور ايضا يطابق الموجود والواحد وان اريد بالمعدوم
المعدوم الصرف وبالامور الاعتبارية ما لا يكون لها تحقق اصلا فلا نسلم ان الواحد يصدق عليها

في تحقيق الواحد والكثير وبيان ان العدد عرض

الغرض من هذا الفصل تحقيق ان الواحد والكثير امران بديهيان كالموجود ولا يحتاج الى التعريف بل لا يمكن تعريفهما اصلا وكل
ما ورد في تعريفهما مشتمل على الدور بمرتبة او مراتب واظهار ان العدد عرض بالبرهان والدليل
وما يناسب هذا المطلوب الذي يجب علينا تحقيقه الان مهية الواحد وذلك انا اذا قلنا
ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة
فمن الضرورة ان يحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها ومهيتها ثم اي حد حددنا به
الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هي المجتمع من وحدات فقد اخذنا
الوحدة في حد الكثرة ثم فعلنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة
نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات او الاحاد فقد اخذنا بدل الجمع وهذا اللفظ
لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد اخذنا في حد
الكثرة الوحدة ونكون ايضا قد اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فيعسر
علينا ان نقول في هذا الباب شيئا نعتد به قد عرفت ان للوحدة اسوة بالوجود من جهات شتى
فمن جملة المضاهات الواقعة بين الوجود والوحدة انه كما لا يمكن تعريف الوجود بتعريف حقيقي معتد

بتصور مجهول بل ان عرف فانما يمكن ان يعرف تعريفا لفظيا كما مر تحقيق ذلك في المقالة الاولى مفصلا
كذلك يتعذر تحقيق مهية الواحد بتعريف حقيقي مفيد لما ليس معلوما وذلك ان كل ما عرف به الوحدة
لا يصلح للتعريف لاشتماله على الخلل كقولنا في تعريفه انه الذي لا ينقسم فالخلل فيه من جهة ان معنى قولنا
لا ينقسم لا يتكثر فاخذنا في بيان الواحد وتعريفه الكثرة ومن البين انه لا يمكن ان يحد الكثرة الا بالواحد
اذ الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها وبه تحقق مهيتها فلا بد ان ناخذ في حدها الواحد بان يقال
مثلا الكثرة هي المجتمع من وحدات او من الوحدات او الاحاد او يقال الكثرة هي التي تعد بالواحد
فان معرفة الوحدة يتوقف على معرفة الوحدة فقد توقف لان معرفتها موقوفة على معرفة الكثرة
ومعرفة الكثرة متوقفة على معرفة الوحدة فقد توقف معرفة الوحدة على معرفتها لان المتوقف
على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء بلا ريبة فقد تبين مما ذكر ان تعريف الواحد بانه
الذي لا ينقسم تعريف مشتمل على الدور وايضا من البين ان تعريف الكثرة بما ذكر دوري مشتمل وذلك انا
اخذنا في تعريف الكثرة المجتمع صريحا لفظ الجمع المذكور وضمنا ضمن الوحدات والواحدات والاحاد
حيث قلنا هي المجتمع من وحدات او واحدات او احاد والمجتمع من الظاهر انه الكثرة نفسها والجمع
المفهوم من الوحدات والواحدات والاحاد مما لا يفهم معناه الا بالكثرة فقد عرفنا الكثرة بالكثرة
وبما لا يعرف الا بالكثرة وذلك دور وايضا اخذنا في تعريفها الوحدة التي لا يعرف الا بها فقد اشتمل
التعريف على الدور من هذا الوجه ايضا وكذلك تعريفها ايضا بانها التي يعد بالواحد تعريف دوري
لانه قد اخذ الواحد والعد الذي لا يعرف الا بالكثرة فقد تبين انه من المتعسر بل المتعذر ان يعرف
مهية الواحد والكثير بتعريف حقيقي حدي او رسمي والظاهر ان جميع هذه التعريفات المذكورة انما

تعريفات لفظية فائدتها التنبيه على المعنى المخزون بالبال واخطاره بالبال مع ما مر ذلك مفصلا في المقالة
الاولى فتذكر بذكرك وان تعريف الوحدة بالكثرة لفظي على ما سيذكره الشيخ فان قلت ان
الوحدات اجزاء خارجية للكثرة وليس من شرط التعريف ان يقع بالاجزاء الخارجية فكيف
حكم الشيخ بوجوب اخذ الوحدة في تعريف الكثرة فنقول لا يجب ان يقع التعريف البتة بالاجزاء
المحمولة بل قد يقع بالاجزاء الغير المحمولة الخارجية على ما صرح به الشيخ في الحكمة المشرقية وذلك مثل تعريف
البيت بانه المجتمع من السقف والجدران ومعلوم بالبديهة ان السقف والجدران ليسا من الاجزاء
المحمولة للبيت بل ليسا من اجزائه المحمولة اصلا ولما كانت الكثرة من الامور التي صورتها بعينها مادتها
اعني لا صورة لها في الخارج الا مادتها اعني وحداتها فلا يمكن تحديدها على موضع التحديد ان يمكن الا
بالوحدات التي هي اجزاء خارجية لها كما لا يمكن تعريف البيت الا بالجدران والسقف
اللذين هما جزءان خارجيان للبيت لكنه يشبه ان يكون الكثرة اعرف عند تخيلنا
والوحدة اعرف عند عقولنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها
بديهيا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان ولا بد فخيالي
ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهناك ناخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل
التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي ليومي الى معقول
عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة دلوا على
ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديا الذي يقابل الاخر وليس مع فهمه يسلب عنه غير
عنه لما بين ان التعريفات المذكورة للواحد والكثير مشتملة بحسب الظاهر على الخلل الظاهر وكذا

على الدور اراد ان يذكر ما يخرج به التعريف المذكور للواحد من الخلل الظاهر وكذا تعريف الكثرة بالوحدة
فذكر ان الحق هو ان الكثرة اعرف من الوحدة عند القوة الخيالية والوحدة اعرف منها عند العقل ولعل
وجه ذلك ان المرتسم في القوى الحساسة محسوس والمحسوس بما هو محسوس كثير بالعدد اذ كل محسوس مشتمل
على شكل ووضع وغير ذلك من الامور والمرتسم في القوة العاقلة المعقول والمعقول بما هو معقول واحد
بالعدد وكل واحد من الوحدة والكثرة وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بديهيا لكن الكثرة متخيلة
اولا من تصور الوحدة تصورا عقليا عقلية بالزمان لان الاحساس قبل التعقل والمراد بالمتصور بذاته اعم
من المتعقل والمتخيل وكونهما متصورين بذاتهما يكون كل منهما من الامور التي متصورها ولا يفتقر في تصورها
الى مبدأ تصوري ذاتي كالوحدة او خيالي كالكثرة فاذا كان الكثرة متخيلة اولا بحسب الزمان فيمكن ان يعرف الكثرة
تعريفا حقيقيا عقليا بالوحدة بان ناخذ الوحدة متصورة بذاتها كسائر الاوليات كما هو الواقع وان عرف
الوحدة بالكثرة تعريفا غير حقيقي بل من باب التنبيه والاخطار بالبال ويستعمل المدرك بطريق الخيال للتنبيه
الى الموجود معقولا الذي كنا في الذهول عنه غير متصورين كما هو الخطور بالبال ومعلوم ان مبدئية التخيل والاحساس
للامور العقلية ليست مبدئية حقيقية وبالجملة تعريف الوحدة بالكثرة يكون كسائر التعريفات اللفظية التي مرت
ان فائدتها الاحضار بما في القوة العاقلة للمعقولات وتعيين واحد منها لالتفات النفس اليه فاذا قيل
ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة او الذي لا ينقسم فقد اشعروا اعلم بان المراد بهذه العبارة الشيء المعقول
عندنا اولا الذي يقابل الاخر وليس مع فهمه التنبيه عليه مقابله ولهذا انما يقال الاشياء تعرف بالاضداد
فتعريف الكثرة بالوحدة كانه تعريف عقلي لمعنى خيالي وتعريف الوحدة بالكثرة تنبيه على معنى عقلي
بمعنى خيالي فلا يلزم الدور بهذه الطريقة وحيث عرفت ان المراد بالمتصور اعم من المتعقل والمتخيل ولا يلزم من كون

الكثرة متخيلة بذاتها ان تكون متعقلة بذاتها فلا منافاة بين كون الكثرة متخيلة بذاتها وبين كونها غير متعقلة بذاتها وكون
محتاجة الى التعريف العقلي فيجب ان يكون مراد المحقق عند ذلك سهوا بل مراده انه لا معنى لما ذكره الشيخ من تعريف
الكثرة بالوحدة تعريف عقلي ثم بعد ما كان الكثرة متصورة بذاتها لا حاجة لها الى تعريف عقلي هذا واعلم ان
في كلام الشيخ تأملا فان الكثرة قد تكون وهمية وقد تكون عقلية كالكثرة التي لا تكون آحادها متفقة
في النوع فحكم الشيخ بان الكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة وهي اعرف منها عند العقل وان تعريف
الوحدة بالكثرة تعريف لفظي وتعريف الكثرة بالوحدة تعريف عقلي حقيقي منظور فيه بحسب الظاهر ولعل
الكثرة هنا الكثرة التي لا تكون آحادها الا متفقة مع ان الظاهر ان الشيخ بصدد بيان تحقيق ماهية
الوحدة والكثرة مطلقا بعيد فتأمل ثم انه ربما يعترض على قولهم الوحدة اعرف عند العقل والكثرة
عند الخيال بانه ان اريد بالوحدة والكثرة مفهومهما الكلي فهما معقولان بالعقل فقط وان اريد
بالكثرة الكثرة الجزئية الحاصلة في المحسوسات فكما هي مدركة بالخيال كذلك الوحدة الجزئية الحاصلة فيها لا يدرك
الا بالخيال فالحكم بان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال مع ان كلا منهما خيالي باعتبار
وعقلي باعتبار آخر تحكم لا يدل عليه دليل وربما يجاب عنه بان المدرك للكليات والجزئيات
هو النفس الناطقة لكن ادراكها للكليات انما يكون بذاتها وللجزئيات بآلاتها
الآلات فالمدرك للجميع هي النفس والصور المرتسمة في ذات النفس هي الكليات منتزعة من الصور الجزئية
المرتسمة في الآلات بحذف تشخصاتها فيكون المنتزع منها صورة واحدة كلية فان كل واحدة
من الكليات المرتسمة في النفس معروضة للوحدة والتي تنتزع هي منها معروضة للكثرة ولا ريب
ان المرتسم في ذات النفس اعرف عندها من المرتسم في الآلات والمرتسم في الآلات اقرب عندها

من المرتسم في ذات النفس فكذا حال العارضين على الوحدة والكثرة وقد اعترض عليه الفاضل القوشجي بانه قد يرتسم
في النفس الصور كلية كثيرة مشتركة كل منها في جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلات معروضة للكثرة
كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة لها وكذلك كل واحد من الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض
للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال
قال العلامة الدواني في الحواشي القديمة المقرر عند الحكماء ان التعقل الصرف هو البسيط اي العلم الاجمالي الذي
لا كثرة فيه وانه العقل المستفاد من المبادي العالية واما التفصيل فللنفس من حيث انها نفس بمعونة القوى
البدنية وعلى هذا يتضح كون الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال فان قلت هذا انما يدل على كون
الوحدة اعرف عند العقل ولا يدل على كون الكثرة عند الخيال اعرف اذ الخيال كما يدرك الواحد يدرك
الكثير قلنا الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة كيف ولا يرتسم فيه الا الصور المقترنة
بوضع مخصوص وشكل مخصوص وحد معين او عدد معين والنقطة مثلا لا يمكن تخيلها الا مع معروضها
وما يكتنف به من اللواحق المادية انتهى كلامه وربما يمنع حصول العلم الاجمالي بهذا المعنى لغير الواجب تعالى
وانه في غاية البعد والضعف لمنع انحصار التعقل في العلم الاجمالي   والعجب ممن يحد العدد فيقول
العدد كثرة مؤلفة من وحدات او من آحاد والكثرة نفس العدد وليس كالجنس للعدد وحقيقة الكثرة انها
مؤلفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليس الا اسما للمؤلف
من الوحدات ربما يعرف العدد بانه كثرة مؤلفة من وحدات او آحاد وهذا التعريف له بالمرادف
وهو تعريف الشيء بنفسه وذلك ان الكثرة نفس العدد وليس كالجنس والمؤلف من الآحاد والوحدات
كالفصل له حتى يحصل ويصح قولنا كثرة مؤلفة من الآحاد ولا يكون حدا للعدد اذ لا مغايرة بحسب المفهوم

بين الكثرة والعدد ويصح ان تكون الكثرة جنسا للعدد وما لا جنس له نقول هذا المعرف ان الكثرة مؤلفة من وحدات
كقولهم ان الكثرة او المؤلف مؤلف فان الكثرة ليس الا اسما للمؤلف من الوحدات والحاصل ان تعريف
العدد بما عرف به تعريف دوري اذ هو تعريف بالمرادف وهو تعريف الشيء بنفسه وهو دور لتوقف
معرفة الشيء على معرفته على هذا التقدير   فان قال قائل ان الكثرة قد تؤلف من اشياء غير الوحدات
مثل الناس والدواب فيقال ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشياء موصوفة بوحدات تلك
ايضا ليست هي كثرة بل هي اشياء موصوفة بالكثرة وكما ان تلك الاشياء واحدات لا وحدات
كذلك هي كثيرة لا كثرة هذا سؤال يرد على حكمه بان الكثرة نفس العدد وليس كالجنس تقريره ان الكثرة قد تؤلف
من الوحدات وقد تؤلف من اشياء هي الوحدات اعني ما تقوم به الوحدات بل الوحدات والعدد
كثرة مؤلفة من وحدات فيكون اخص من الكثرة وهي اعم منه فيصح ان تكون الكثرة جنسا للعدد فكيف حكم
الشيخ بان الكثرة مطلقا نفس العدد وتقرير الجواب انه كما ان الفرق حاصل بين الكثير والكثرة بالعارضية
والمعروضية كذلك ان الوحدات ليست بوحدات بل اشياء معروضة للوحدات تلك هي ليست بكثرة
بل هي معروضة للكثرة بالمعارضية وبالجملة العارض بازاء العارض والمعروض بازاء المعروض فقد ظهر انه
لا فرق بين الكثرة والمؤلف من وحدات بحسب المفهوم كما انه لا فرق بين الكثير والمؤلف من وحدات
بالجملة   والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من
في تخلصوا فان الكمية يحوج تصورها في النفس الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء او القسمة
فانما يمكن تصورهما بالكمية واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند العقل الصريح لان المساواة
من الاعراض الخاصة بالكمية التي يجب ان يؤخذ في حدها الكمية فيقال ان المساواة هي اتحاد في الكمية

والترتيب الذي اخذ في حد العدد ايضا هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد وعرف قوم العدد اما بانه كمية
منفصلة ذات ترتيب فزعموا ان المحذور اللازم على تعريفه بانه الكثرة المؤلفة من الوحدات
لا يلزم على هذا التعريف وانهم متخلصون منه ورد عليهم الشيخ بان هذا الحسبان لا يغني من الحق شيئا
فان تعريفهم هذا التعريف مردود ايضا وذلك ان هذا التعريف ماخوذ فيه امران احدهما الكمية
والآخر الترتيب اما الكمية فلا يمكن تعريفها اصلا تعريفا حقيقيا فانها اما ان يعرف بانه الذي يقبل القسمة
لذاته او بانه الذي يشتمل فعلا او وهما على جزء يعده او بانه الذي يقبل المساواة واللامساواة
لذاته ولا ريب ان الجزء والقسمة انما يمكن تصورهما بالكمية فتعريف الكم بالجزء او القسمة دور
المساواة فلما كان معناها الاتحاد في الكمية تعريفها موقوف على معرفة الكم فتبين ان تعريف الكم
بها دوري فاذن الكم لا يمكن تعريفه تعريفا حقيقيا غير مشتمل على الدور واما الترتيب فلا شك انه انما
يعد فهم العدد فلا يصلح ان يكون معرفا له فقد تبين ان تعريف العدد بانه كمية منفصلة ذات ترتيب
تعريف فاسد لاشتماله على امرين معرفة احدهما موقوفة على معرفة المعرف والآخر اعني الكمية
لا يعرف اصلا فلا يفيد تعريفا لشيء ولو فرض انه معرف بذاته من غير احتياج الى تعريف فلا ينفع
في اصلاح التعريف المذكور للعدد لان معرفته لا تكفي في تعريف العدد والجزء الآخر لا يعرف الا بعد معرفة
العدد فسقط ما قيل انه يجوز ان يكون الكمية التي اخذت في تعريف العدد بديهي التصور وهذا لا يستلزم
عدم صحة تعريف العدد بها وهو ظاهر وهذا ظاهر   فيجب ان يعلم ان هذه كلها تنبيهات مثل
التنبيهات بالامثلة والاسماء المترادفة وان هذه المعاني متصورة كلها وبعضها لذواتها
وانما يدل عليها بهذه الاشياء المنبهة عليها وغير فقط لما بين ان هذه التعريفات المذكورة للوحدة

والكثرة والعدد مشتملة على الخلل والخلف وعلى الدور وكونه من الواجب ان يعلم ان هذه التعاريف المذكورة
لم يقصد بها المعرّف التعريف الحقيقي المفيد لتصور مجهول بل غرضهم من ذلك التنبيه على امر متصور محفوظ بالبال
كالتنبيه بالاسماء المترادفة كما سبق في المقالة الاولى وقد عرفت هناك ان ليس من الواجب ان يكون
التعريف اللفظي مفيدا بكون اعرف واشرف فنقول الآن ان الوحدة اما ان يقال على الاعراض
واما ان يقال على الجوهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا ولا شك في ذلك واذا قيلت على الجواهر
فليس تقال عليها كالفصل ولا الجنس البتة اذ لا دخول لها في تحقيق ماهية جوهر من الجواهر بل هي امر لازم للجوهر
كما علمت فلا يكون اذ قولها عليها قول الجنس والفصل بل قول عرضي فيكون الواحد جوهرا والوحدة هي المعنى
الذي هو العرض فان العرض الذي هو الواحد الجنسي وان كان كونه عرضا بذلك المعنى فيجوز عليه ان يكون جوهرا
فانما يجوز ذلك عليه اذا اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط منه فهي لا محالة عرض بالمعنى الآخر اذ هو موجود
في الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا له لما فرغ من تحقيق ماهية الواحد والكثير اراد تحقيق نحو
وجودهما وقد ذهب الشيخ في تعاليق المحاكمات الى ان الوحدة عرض قائم بالواحد كالسواد
والبياض وسائر الاعراض الخارجية القائمة بموضوعاتها وبعد ما ثبت ان الوحدة عرض ثبت ان العدد
عرض اذ ليس العدد الا مجموع الوحدات ومجموع الاعراض عرض بالضرورة واستدل الشيخ على عرضية الوحدة
بان الوحدة اما وحدة العرض فلا يكون الا عرضا لان وحدة العرض امر يقوم بالعرض وما يقوم بالعرض
لا يكون جوهرا قيل انهم لم يعتبروا في حال الجوهري كونه لا متقوما لما يحل فيه فعلى هذا يجوز ان يكون وحدة العرض
جوهرا حالا فيه متقوما له قلت لا شك ان الحال يجب وجوده الشخصي محتاج الى المحل فاذا كانت الوحدة
في العرض جوهرا لزم كون الجوهر في وجوده الشخصي محتاجا الى العرض واما وحدة الجوهر فليس قولها عليه قول

جنس وفصل اذ قد تبين سابقا ان الوحدة ليست داخلة في ماهية جوهر من الجواهر كما لا دخول لها
في مفهوم من المفهومات فان ليست بجنس للجواهر ولا بفصل وظاهر انها ليست تمام ماهية الجواهر فان قولها على
الجوهر قول الامر الخارج اللازم فيكون الواحد جوهرا والوحدة القائمة به عرضا فان قيل غاية هذا الذي ذكرتم
ان لا يكون صدق الوحدة على الجوهر صدق امر ذاتي له ولا يلزم من ذلك الا كونه عرضيا له لا كونه عرضا
قائما به في الخارج كقيام سائر الاعراض الخارجية بموضوعاتها اجاب بان العرض الذي هو الواحد الكليات
الخمسة يعني العرضي العام وان كان يجوز ان يكون في نفسه جوهرا اذ لا امتناع في ان يكون الشيء عرضيا اي
خارجا وهو كونه جوهرا بالمعنى المقابل للعرض بهذا المعنى انما يكون جوهرا اذا اخذ مركبا اي المشتق منه كالابيض
فان الابيض عام بالنسبة الى الجسم هو جوهر وليس كذلك مبدأ المشتق اعني الواحد بل هو مبدؤه اعني الوحدة
فكان البياض الذي هو مبدأ اشتقاق الابيض عرض كذلك الوحدة التي هي مبدأ اشتقاق الواحد عرض
وبالجملة كل من المشتق يكون صدقه على ماهية نوعية او شخصية صدقا عرضيا يكون مبدأ ذلك المشتق عرضا
فانما يصدق عليه المشتق اذ هو موجود فيه ليس كجزء منه ولا يصح قوامه بدونه فيكون عرضا قيل هذا على كونه
غير صحيح القوام بدون محله لا يكفي في كونه عرضا اذ الجواهر الحالة ايضا لا يصح قوامها مفارقة لمحالها بل لا بد
من عدم التحقيق التقويم للمحل والجواب ان الحال الجوهري وان كان لا يصح قوامه مفارقا عن المحل لكن
شخصه لكنه كالجزء من المحل بحسب تقويمه اياه فاذا سلم ان الوحدة ليست كالجزء فتجانبي موجودة فيه
كفى ذلك في ثبوت عرضيتها ولا نقض بالجواهر الحالة اصلا هذا واعترض صدر المحققين قدس سره على هذا الدليل
بوجوه الاول ان قول الشيخ اذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا مسلم لكن شرطه ان لا يكون لها
عرضية زائدة على عرضية ذلك العرض والا فيلزم التسلسل فوحدة السواد موجودة فيه وعرضية بمعنى ذاتي

لما تغاير الا بالاعتبار واقول يمكن ان يجاب عنه بان كون الوحدة عرضا موجودا في السواد لا يستلزم التسلسل
البتة وانما يستلزم ان لو وجب ان كون الوحدة على تقدير مغايرتها للسواد ذات وحدة اخرى مغايرة
لنفسها وذلك غير لازم اذ يجوز ان يكون وحدة السواد باعتبار قيام الوحدة به ووحدة الوحدة بنفسها لا
بوحدة اخرى حتى يستلزم التسلسل ونظير هذا ما ذكره قدس سره في جواب قول صاحب الاشراق حيث
استدل على ان الوجود ليس امرا خارجيا بانه لو كان كذلك لزم التسلسل اذ ننقل الكلام الى وجود الوجود
حيث قال ان التسلسل انما يلزم ان لو كان الوجود موجودا بوجود يغايره واما اذا كان موجودا بوجود
هو نفسه فلا الثاني ما ذكره من انه اذا لم يكن قول الوحدة على الجوهر قول جنس ولا فصل فيكون امرا لازما للجوهر ان اراد
به اللازم اللازم الاصطلاحي اعني لازم الماهية او لازم الوجود بان يكون للملزوم وجود وللازم وجود منفك
عنه اما مطلق او في الخارج فكون الوحدة امرا لازما للجوهر بهذا المعنى ان اريد مجرد عدم المفارقة كل
الوجود بالقياس الى الماهية الموجودة فمسلم ولكن لا يوجب كونها عرضا قائما بالجوهر ولكن الجواب في
الشق الاول ومنع ان الوحدة ليست لازمة للجوهر بهذا المعنى وما الدليل على انه لا يجوز ان يكون الوحدة
موجودة بوجود مغاير لوجود محلها ويكون بعينه وجودا لمحلها كذلك كما كان الامر كذلك في سائر الاعراض
واستند في ذلك الا ما ذكره من لزوم التسلسل على هذا التقدير فجوابه ما عرفت والثالث ان الذي
علم كون العرضي للشيء الذي هو الواحد الجنسي جوهرا في ذاته ان ذلك مخصوص بما اذا اخذ ذلك العرضي
مركبا منظور فيه لانه ان اريد به ان العرضي للماهية كفصل الجنس في المركب الخارجي يمكن ان يكون جوهرا دون
البسيط اولى بالجوهرية من المركبة اذ كان جنسها جوهرا وان كان ذلك الفصل موجودا بعين وجود
الجنس اذ كان الجنس جوهرا فهو لا محالة جوهر وان كان عرضا فعرض وان اريد بذلك ان مبدأ الاشتقاق

لا يمكن ان يكون جوهرا والمركب منه ومن الموضوع فلا نحكم الا ان يكون المراد بذلك المبدأ النفس المعنى المصدري
الذي هي كسائر المعاني المصدرية الاضافية فليس الكلام فيها اذ ليس شيء منها مما له مدخل في تحصيل الماهية وتحصيلها
وانما هي من التوابع الضرورية اللازمة بعد صدور الآثار الفعلية والانفعالية من مباديها اذ كانت متقومة
لانواع الجوهرية وان كان المراد به الامور الصورية التي بازائها المحمولات الفصلية فهي قد يكون جواهر صورية
وقد يكون اعراضا اذا لم يكن كذلك والحاصل انه لما كانت الوحدة من الامور العينية فلا بد ان لا يكون وجودها زائدا
على وجود الجواهر والاعراض بل يكون وحدة الجوهر جوهرا ووحدة العرض عرضا كما قال في الوجود واشار بقوله
والمقدم حق كما ذكره فكذا التالي هذا ويمكن ان يجاب بان المراد كما اشير اليه ان مبدأ العرض العام للماهية
النوعية والحقيقة الشخصية الذي يصدق عليهما صدقا عرضيا يكون عرضا موجودا فيه اذ لو لم يكن المبدأ موجودا
فيهما لم يصدق عليهما اشتقاقا فاشتعر بذلك تمثيل الابيض والبياض وليس المراد به مبدأ الفصل المعنى المصدري
ولا ما بازائها المحمولات الفصلية حتى يرد ما ذكره وما ذكره من ان الوحدة اذا كانت من الامور العينية فلا بد
ان يكون وجودها زائدا على وجود الجواهر والاعراض فممنوع فان استند في ذلك الى لزوم التسلسل كما يظهر من
كلامه فقد عرفت جوابها ما مر آنفا فلننظر الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه
مقومة له هل يصح قوامها مفارقة للجوهر فنقول ان هذا مستحيل وذلك لانها ان قامت وحدة مجردة
لم يخل اما ان يكون مجردا لا ينقسم او يكون هناك طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون
هناك وجود وذلك الوجود لا ينقسم فان كان ذلك الوجود لا محالة معنى غير الوحدة وانه لا ينقسم فاما ان يكون
ذلك الوجود جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة في عرض لا محالة ثم في جوهر وان كان جوهرا
والوحدة لا يفارقه فهي موجودة فيه وجودها في الموضوع وان كانت تفارقه فتكون الوحدة اذا فارقت

ذلك الجوهر يكون لها جوهر آخر يصير اليه ويقارنه اذ فرض وجودها مقارنة لجوهرية ويكون ذلك الجوهر
لو لم تصر اليها هذه الوحدة لم يكن له وحدة وهذا محال اذ يكون له وحدة كانت وحدة لحقت فيكون له وحدتان
فيكون جوهران لا جوهر واحد لان ذلك الجوهر واحدان وهذا محال وايضا فان كان كل وحدة في جوهر آخر
فاحد الجوهرين لم ينتقل اليه الوحدة وعاد الكلام فيه عما انتقل اليه الوحدة وصار الآخر جوهرين
وان كانت كل وحدة في الجوهرين جميعا فيكون الوحدة اثنوية هف فتبين ان الوحدة من حيث انها
ان تفارق الجوهر الذي فيه يريد اثبات ما ادعاه من ان الواحدة لا يصح مفارقتها عما هي فيه الى شيء لا
كالجزء اما ان يصح مفارقتها عن موضوعها بان يقوم وحدة مجردة عن الموضوع او لا يصح والاول اعني ٥٥١
صحة المفارقة لا يخلو اما على هذا التقدير اما ان يكون مجردة عدم الانقسام ولا شيء معها اي كان او لا يكون
مجردة لا تنقسم بل معها طبيعة اخرى ومعنى آخر اي معنى كان هو لا ينقسم اعني يحمل عليه هذا المعنى اعني عدم
الانقسام ولا يكون معه معنى آخر وطبيعة اخرى اصلا فانه لا يخلو من ان يكون معها وجود يحمل عليه انه لا ينقسم وذلك
الوجود اما جوهر واما عرض فانه اما وجود من شانه ان يكون في موضوع او يكون وجود ليس من شانه ان يكون
في موضوع فان كان عرضا فيكون الوحدة كائنة في العرض ومن البين ان العرض لا يقوم بنفسه بل لا بد
له من موضوع جوهري يقوم به فيكون الوحدة بالآخرة قائمة بجوهر مقارنة اياه فقد فرضنا انها ليست مقارنة
لجوهر وان كان ذلك الوجود جوهرا فالوحدة اما ان لا تفارقه فيكون موجودة فيه وجودا ليس في
الموضوع وهو المطلوب واما ان تفارقه ولا يمكن المفارقة بان لا يكون المفارقة لجوهر آخر بعد المفارقة
من الجوهر المفروض اولا اذ قد فرض انها البتة مقارنة لجوهر ما فتعين ان يكون المفارقة من هذا الجوهر
مقارنة للمقارنة لجوهر آخر فذلك الجوهر الذي تصير اليه الوحدة بعد المفارقة من الجوهر المفروض اولا

اما ان

اما ان يكون غيره واحد ثم يصير واحدا بهذه الوحدة المنتقلة اليه وهذا محال لانه لا يمكن ان يكون شيء موجودا ولا يكون واحدا
اذ قد عرفت ان كل ما له وجود له وحدة بحسب الوجود شدة وضعفا واما ان يكون له وحدة ثم يحصل له وحدة
اخرى بسبب هذه الوحدة المنتقلة اليه فيكون لهذا الجوهر وحدتان وحدة سابقة ووحدة لاحقة وهذا ايضا
محال اذ يلزم ان يكون الجوهر المفروض واحدا اثنين اذ قد قامت به وحدتان وايضا فانه لما كان المفروض ان كل وحدة
من الوحدتين السابقة واللاحقة في جوهر غير ما صار اليه الجوهر المنتقل اليه جوهرين فاحد الجوهرين لم ينتقل اليه
الوحدة ويعود الكلام الى احد الجوهرين الذي تنتقل اليه الوحدة فيقال هذا الجوهر قبل ان تنتقل اليه هذه الوحدة كان
له وحدة ام لا وكل واحد من الشقين محال كما عرفت بعين ما عرفت فرد وهو ان يكون كل وحدة في جوهرين ومع هذا
يلزم ان يكون الوحدة اثنوية لا وحدة هف فقد تبين من هذا ان فرض مفارقة الوحدة عن الجوهر الذي هي فيه لا
كجزء منه يستلزم امورا مستحيلة وكل ما يستلزم محالا فهو محال فمفارقة الوحدة عن الجوهر الذي هي فيه محال فقد قيل
عليه انا لا نسلم ان الوحدة على تقدير مفارقتها عنه لا بد ان يكون معها شيء لا يكون وجوده وهو مسلم لكن لا يلزم منه
مقارنة الوحدة لطبيعة اخرى وذلك لان الوجود نفس الوحدة وذلك الموجود هو الوحدة نفسها وان اراد انه
لا بد ان يكون امر موجود ويكون الوحدة مقارنة وصفة له فهو ممنوع اذ هو بعينه ادعاء الاستيلة في الانقسام
الاول فهو ظاهر والجواب انا قد عرفت من ان المراد من الطبيعة كل معنى غير معنى الوحدة فيقارنها والوجود لا محالة
غير الوحدة من حيث المعنى وهذا الوجود اما وجود في موضوع واما وجود لا في موضوع وعلى اي تقدير يكون الوحدة
مقارنة للجوهر كما عرفت واما ما اورده هذا القائل على قول الشيخ ويكون ذلك الجوهر لو لم تصر اليه الخ من انه
يجوز ان يوجد ان مفارقة الوحدة جوهر وينتقل الوحدة اليه ولا يلزم محذور ذكره اصلا فقد اجاب عنه بعضهم
بان كل ما يوجد فله وحدة البتة ولا يخفى ان يجعل وحدة من نوع والاحسن ان يقال كل ما يوجد فله وحدة معينة هي الوحدة

معه والوحدة التي يكون موجودة معه ومجتمعة يكون زائدة على وحدتها التي كانت بها فعلى تقدير انتقالها اليه
يكون له وحدتان ويلزم المحذور المذكور وحينئذ فنقول انه ان كانت الوحدة بسبب تجردها
لا تنقسم بل كانت وجود الا ينقسم حتى يكون الوجود الذي لحقه الوحدة لا في موضوع فانها اذا فرضناها قد
فارقت هذه الوحدة الجوهر وان كان يمكن ان يوجد انها كانت وجود الا ينقسم مجرد ولم يكن لها وجود
لا ينقسم بل يكون الوحدة وجودا جوهريا لا ينقسم اذ قام ذلك الوجود لا في موضوع فلا يكون للاعراض وحدة
من الوجوه وان كان للاعراض وحدة يكون وحدتها غير وحدة الجوهر ويكون الوحدة يقال عليهما باشتراك الاسم ٥٥٣
فيكون البعض الاعداد ما يتالف من وحدة الجواهر فقط ان اشتركا في معنى الوجود الذي لا ينقسم او لا يشتركا
فان لم يشتركا في معنى الوجود الذي لا ينقسم فيكون الوحدة في احدهما وجود منقسم وفي الآخر ليس
كذلك ويسمى بوحدة الاعراض والجواهر ذلك حتى يعني في احدهما بالوحدة شيئا غير انه وجود غير منقسم
وان اشتركا في ذلك المعنى فذلك المعنى هو الوجود الغير المنقسم الذي اياه يعني بالوحدة وذلك المعنى
اعم من المعنى الذي ذكرناه قبل الآن فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم ان يكون وجودا جوهريا
اذ قد كان يمكن فرضه مجردا وذلك المعنى لا محالة ان كان جوهرا لم يعرض للعرض وليس يلزم من ان يقال انه
ان كان عرضا لم يعرض للجوهر فان الجوهر يعرض له العرض ويقوم به والعرض لا يعرض له الجوهر حتى يكون قائما
فيه ان الوحدة التي هي اعم من ذلك المعنى وكلاهما فيهما من حيث هي وجود لا ينقسم فقط لا زيادة اخرى
وذلك لا يفارق موضوعاته والا صار ذلك المعنى الاخص واذا كان من المحال ان يكون الوحدة وجودا
غير منقسم في الاعراض والجواهر والجوهر مع ذلك ان يفارق فيكون جوهرا عرضا لعرض ويكون الوحدة
مختلفة في الجواهر والاعراض فتبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضي ومن جملة اللوازم للاشياء لكن يقال ان

نقول

ان يقول لا يلزم من كون الوحدة مقارنة للوجود ان يكون الوجود موضوعا حتى يلزم خلاف الفرض اذ يحتمل
ان يكون الوجود وصفا لها ويكون الوحدة موجودا في الخارج قائما بذاتها وعلى هذا لا يلزم محذور اصلا فاراد
الشيخ ازالة هذا الوهم وتحريره ما ذكره وهو ان يقال لو كانت الوحدة على تقدير جواز مفارقتها عن الموضوع
مع الوجود ولا معنى ان يكون الوجود موضوعا لها بل ان يطلق عليها انها صفة فاما كانت امرا قائما بذاتها غير
منقسم فيكون امرا مجردا غير منقسم وباعتبار قيامها بذاتها يكون وجودا جوهريا فيلزم ان لا يكون
للاعراض وحدة اصلا اذ من البين استحالة قيام الجوهر بالعرض فان لم يكن وحدة الاعراض بهذه الصفة
مع ثبوتها لها في الواقع فيكون ح لفظ الوحدة مشتركا بين وحدة الاعراض ووحدة الجواهر فيكون
وحدة كل واحد منهما مخالفا بالحقيقة لوحدة الآخر ولما كان العدد هو المؤلف من الوحدات فيلزم
ان يكون الاعداد صنفين صنف منها يكون مؤلفا من وحدة الاعراض والآخر مؤلفا من وحدة الجواهر
ثم ان هاتين الوحدتين لا يخلو في الواقع من ان يكونا مشتركين في معنى الوجود الذي لا ينقسم بمعنى كما
يصدق هذا المعنى على وحدة الجواهر يصدق على وحدة الاعراض ايضا واما غير مشتركتين فيه وعلى الثاني يكون
الوحدة في العرض وجودا منقسما وفي الجوهر وجودا غير منقسم مع انا لسنا نعني بالوحدة في احدهما
شيئا غير انه وجود غير منقسم وعلى الاول اعني على تقدير كونهما مشتركين في هذا المعنى فهذا المعنى اعني
الوجود الغير المنقسم هو الذي يسمى بالوحدة وهذا المعنى اعم من الوحدة بالمعنى السابق اعني كون قائما بذاته
وغير منقسم اذ هذا المعنى غير مع كونه غير منقسم ان لا يكون في موضوع اذ قد فرض انه كذلك فهذا المعنى
الاعم لا يمكن ان يكون جوهرا والا لم يعرض للعرض اذ قد عرفت مرارا ان قيام الجوهر بالعرض محال ولا يمكن ان
يعارض فيقال فلا يكون عرضا فان عروض العرض للجوهر ليس بمحال انما المحال عروض الجوهر للعرض فقط

ظهر من ذلك ان الوحدة التي معناها اعم من الوحدة بالمعنى المذكور وكلامنا ليس في الوحدة بهذا المعنى
بل في الوحدة بالمعنى الاعم ومن حيث انها وجود لا ينقسم فقط مع قطع النظر عن امر او معنى اخرى
ومن البين ان الوحدة بهذا المعنى لا يمكن ان يوجد مفارقة عن موضوعها والا صار ذلك المعنى الاخص الذي
قد عرفت انه ليس كلامنا فيه واذ قد تبين مما قررنا ان الحكم بصحة مفارقة الوحدة عن موضوعها
يستلزم امرين احدهما كون حقيقة وحدة الاعراض مخالفة لحقيقة وحدة الجواهر والمشترك لفظ الوحدة
لا معناها وثانيهما عروض الجوهر للعرض على تقدير ان يكون الوحدة وجودا غير منقسم فانها باطلة وخلاف
الواقع فتبين انه يمتنع مفارقة الوحدة عن موضوعها وقيامها بذاتها فتبين انها بحسب الحقيقة عرض لازم
للاشياء وهذا هو المطلوب فان قيل اريد ان ذلك الوجود الذي لا ينقسم يكون جوهرا وقائما لا في موضوع
قلنا لكن لا يلزم منه ان لا يكون للاعراض وحدة بوجه من الوجوه او يكون وحدتها غير هذا المعنى بل غاية ما يلزم
منه ان يكون الوجود الغير المنقسم جوهرا عند المفارقة عرضا في العرض وان اريد ان ذلك الوجود
الذي لا ينقسم لا بد ان يكون ماهية جوهرية ويكون في الاعراض ماهية اخرى فغير مسلم الا ان يبنى الكلام في
ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء جوهرا في مادة عرضا في اخرى على ما ادعاه بعض وقد ذكرنا هناك ان ذلك
مشكل فليتم بناء الكلام على ذلك وقد عرفت ان ذلك محل والابطال فالمراد الاشكال فتذكر
واعترض عليه صدر المحققين قدس سره بوجوه الاول لا نسلم ان الوحدة اذا كانت مجردة عن
الموضوعات وكانت وجودا لا ينقسم بان يكون الوجود نفسها لا موضوعها يلزم من ذلك ان
لا يكون للاعراض وحدة وانما يلزم ذلك ان لو كان معناها معنى ذلك الوجود القائم بنفسه بان يكون القيام
بالذات عبارة عن معنى الوحدة وليس كذلك بل معناها معنى انها لا ينقسم ولا يأبى هذا المعنى ان يكون

مصداقه تارة وجودا قائما بذاته وتارة وجودا قائما بغيره فيكون جوهرا تارة وعرضا اخرى ولا يوجب
ذلك ان يكون قول الوحدة على الجوهر والعرض قولا بالاشتراك الاسمي انما يوجب ذلك ان لا يكون ماهية
شيء من الجواهر من الجواهر والاعراض ولا جزء ماهية لها وذلك كما ان الوجود امر مشترك معناه بين الجواهر
والاعراض على اختلافات كثيرة بين افرادها ووجود الجوهر قائم بذاته ووجود العرض ليس كذلك ولا يلزم
منه ان يكون قول الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي فكذا حال الوحدة وهذه الشبهة انما نشأت من الخلط بين
المفهوم والفرد ويمكن ان يجاب عنه بان مطلوب الشيخ انه اذا لم يكن الوحدة المجردة مجردا انها لا تنقسم
بل كانت وجودا لا ينقسم وكان معتبرا في ذلك الوجود الذي هو مصداق مفهوم الوحدة القيام لا بالموضوع
بل بالذات يلزم ان لا يكون للاعراض وحدة اذ يلزم حينئذ ان يكون الوحدة جوهرا وعرض الجوهر للعرض مع ان على
هذا التقدير لو كان ايضا للاعراض وحدة فلا بد ان يكون مخالفة بالحقيقة لوحدة الجواهر ولا يلزم ذلك لو كان
معنى الوحدة انها غير منقسم لا موجود ما معتبر فيها القيام بالذات كما ذكره قدس سره ولم يلزم الشيخ الالزام
على هذا التقدير بل على تقدير ان لا يكون معنى الوحدة مجردا انها لا تنقسم فقط بل يكون موجودا معتبرا فيها القيام
بالذات فسقط النقض بالوجود راسا ولا يمكن ان يعارض ذلك بانه لو كان القيام بالموضوع معتبرا
في الوحدة لم يمكن عروضها للجواهر اذ قد عرفت انه لا مانع من عروض العرض للجواهر فيمكن ان يكون الوحدة
عرضا قائما بالاعراض والجواهر ويكون معنى الوحدة مشتركا بين الوحدة القائمة بالجوهر والوحدة القائمة
بالعرض لا يقال حاصل ما اورده صدر المحققين قدس سره يرجع الى منع ان يكون الوحدة موجودا معتبرا
في وجودها القيام بالذات وان ذلك باطل وهذا مقبول عند الشيخ الفصل الوحدة مجرد عدم الانقسام
فقط وعلى هذا التقدير فلا مانع من صدق هذا المعنى تارة على الوحدة القائمة بذاتها واخرى على الوحدة القائمة

بالغير كما ادعاه الشيخ في اخر كلامه ان الوحدة المطلقة عرض ولا فرد لها يكون قائما بذاته فملخص كلامه يرجع الى
ان الشق المذكور باطل لان معنى الوحدة غير معنى الوجود القائم بنفسه ومعنى الوجود القائم بغيره بل الوحدة
مجرد عدم الانقسام لانا نقول كلام الشيخ هنا في ان الوحدة على تقدير كونها وجودا جوهريا لا ينقسم
لا يكون للاعراض وحدة ومنع هذا اللزوم غير ممكن الثاني مما اورده الصدر المحقق هو انا لا نسلم ان وحدات
كل من العددين المؤلف احدهما من وحدة الاعراض والاخر من وحدة الجواهر مشتركان في معنى الوجود
الذي لا ينقسم فذلك المعنى المطلق من غير شرط التجرد والا لكان مشتركا بين جميع الوحدات الثالث
ان قوله هذا المعنى اعم من المعنى الذي ذكرنا قبل الان فان ذلك كان مع كونه لا ينقسم وجودا جوهريا
مدخول فان الجوهرية من فرض تجرد وجود الذي لا ينقسم ثبت الجوهرية التي احدى المقولات العشر
التي هي ماهية يزيد عليها الوحدة والوجود بل المراد بها هو الوجود المجرد عن الماهيات وذلك الوجود
وحدة مع قيد التجرد وهي اخص من الوحدة المطلقة لان معناها ما هو معنى الوحدة اخص من الوحدة
المطلقة مع اعتبار التجريد صارت اخص كالوجود لا بشرط فانه اذا فرض كونه مجردا عن
كل خصوصية وكان وجودا بحتا لم يلزم ان يكون معناه معنى اخر ويصح اطلاق الوجود عليه وعلى
مطلق الوجود بالاشتراك الاسمي وهذان مبحثان بحسب الظاهر ويمكن ان يجاب عن ايراده الاول
بان الشيخ لا يتمسك في ان يكون للوحدات القائمة بالاعراض التي تالف منها صنف من العدد والتي
القائمة بالجواهر التي تالف منها صنف اخر من العدد اشتراك في معنى الوجود الذي لا ينقسم لكنه يقول ان
هذا المعنى العام المشترك يجب ان لا يكون جوهرا للزوم المحال المذكور ولا مانع من كونه عرضا كما
عرفت فالمقيد في المقام ابطال هذا المراد انما ذكره فان قلت لا يلزم من عدم كون هذا المعنى

العام

العام جوهرا ان يكون عرضا وان لم يمكن مانع من ذلك لجواز ان لا يكون جوهرا ولا عرضا قلت هذا
المعنى العام الموجود اما ان يكون معنى شأنه وجوده ان لا يكون في موضوع واما ان يكون معنى شأنه
وجوده ان يكون في موضوع لا مخلص عن ذلك والاول باطل لما عرفت فتعين الثاني نعم على تقدير ان
يكون الوحدة نفس الوجود كما هو مذهبه قدس سره وليس الوجود جوهرا ولا عرضا ورد منع المحصل على كلام
الشيخ مبني على مغايرة الوحدة للوجود فلا بد اولا من اثبات الاولى ودفعها ثم ايراد ذلك الايراد على كلام
الشيخ ومن ايراد الثاني بان ما ذكره من ان اللازم مما ذكره ليس الجوهرية التي هي احدى المقولات العشر غير
مسلم اذ الكلام مبناه على ان معنى الوحدة غير معنى الوجود وهنا وان معناها ماهيتها موجودة مجردة عن الموضوع
في الخارج وان كانت نفس الوجود وحده فانه يكون الوحدة على هذا التقدير ماهية شأن وجودها ان لا يكون
في موضوع ولا معنى للجوهر الا هذا وليست معنى الوحدة نفس معنى الوجود مع قيد التجرد من المهيات على
رايهم والشيخ لم يحكم بان الوحدة بالمعنى الاخص اعني الوحدة القائمة بالذات اخص من الوحدة المطلقة
في معنى الوحدة بان يعرض لها ماهية متشخصة متعينة اخص ولم يحكم بان اطلاق الوحدة على هذه الوحدة
الخاصة والوحدة المطلقة بالاشتراك الاسمي حتى يورد عليه بان الوحدة بالمعنى الاخص اذا لم يكن
حصتها في نفس المهية الكلية لا يلزم ان يكون اطلاق الوحدة عليها وعلى الوحدة المطلقة بالاشتراك
الاسمي كما ان الوجود البحت المجرد من كل خصوصية اخص من الوجود لا بشرط ومع هذا ليس معنى اخر
مباينا للوجود لا بشرط وليس اطلاق الوجود عليه وعلى مطلق الوجود بالاشتراك الاسمي على انه كلام
معنى محصل لقوله لان معناها ما هو معنى الوحدة لان الاخص من الشيء خصيته انما يكون باعتبار الخصوصية
التي معه ولا يتصور ان يكون الاخصية في اصل المعنى مع عزل النظر عن الخصوصية التي مع الاخص ولا يقول

عاقل بذلك فصص عن بعض النسخ والحاصل ان الشيخ الزم بالزوم لزوم كون اطلاق الوحدة على وحدة الجوهر ووحدة الاعراض بمجرد اشتراك الاسم باعتبار ان الوحدة المفارقة لو كانت مفارقة موجودة على ان الوجود واصل عرضها نفسها صمدة كانت جوهرا ولا يعقل فيها شي من العرض فاما ان لا يكون للاعراض وحدة اويكون لحانفه بالحقيقة لوحدة الجواهر لولم يلزم ما لزم شي بهذا التقدير ان يكون اطلاق الوحدة على الوحدة الخاصة والوحدة المطلقة بالاشتراك الاسمي حتى يرد عليه ما اورد وليس لقايل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا تفارق محلها بل لا تفارق المعاني العامة قائمة دون خصوصها كما لا تفارق الالف بينه الحيوانية والامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية بل انما يوجب العرضية امتناع مفارقة يكون بمعنى المحصل او المتحقق فمعقول ليس الامر كذلك فان نسبته ما فرضناه عاما ما فرضناه جنسا ليس نسبة المتقسم الى بعض مقوم فقد بينا ان الوحدة غير داخلة في حد الجوهر والعرض بل نسبته لازم عام واذا اشير الى البسيط واحد كان متميز الذات من التخصيص الذي يقارنه لا كالخوبية التي في البياض فاذا صح انه غير مفارق صح ان المحمول الذي هو المعنى لازم عام تشبق الاسم له بسم معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك الوحدة البسيط عرض واذا كانت الوحدة عرضا فالعدد والمؤلف من الوحدة عرض تقرير الاعتراض ان غاية ما ثبت من البيانات السابقة امتناع مفارقة الوحدة عما قامت به وذلك لا يدل على عرضيتها لجواز ان يكون منشأ عدم مفارقتها وسببها ابهام معناها وعدم تحصلها بدون ما تقوم به كما ان منشأ امتناع مفارقة المعاني الجنسية عن الحقائق النوعية المندرجة تحتها انما هو محض ابهام معانيها وعدم تحصلها دون انضمام الفصول فامتناع مفارقة الحيوانية من الانسانية لو كان امر محصل الوجود متشخص الحقيقة غير محتاج في التحصل الوجودي الى فصل منضم اليه ومع هذا يكون ممتنع المفارقة عن امر يقوم

به يكون امتناع مفارقته من هذا الامر دليلا على عرضيته لكن الدليل على امتناع مفارقة الوحدة عما تقوم به ليس منشأه ابهام معناها وعدم تحصلها اذ يجوز ان يكون منشأ ذلك ذلك فتقرير الجواب انه لا يمكن ان يكون منشأ امتناع مفارقة الوحدة عما قامت به الابهام وعدم التحصل كما هو كذلك في المعاني الجنسية وذلك لان نسبة ما فرض عاما اعني الوحدة الى ما فرض خاصا تقوم به ليس نسبة المنقسم اليه باعتبار انضمام فصل اليه منقسم الى هذا الاخص والى غيره اذ قد بان مما سبق ان الوحدة ليست جزء الحقيقة جوهرا ولا عرضا بل نسبتها الى موضوعها الذي فرض اخص نسبة امر لازم عام مثل نسبة الماشي الى افراد الحيوان من الانسان وغيره وليس امتيازه بعض افرادها من بعض بفصول منوعة ولا بد وانها بل انما هو باعتبار ما تضاف اليه واذا اشير الى مبدأ اشتقاق الواحد الذي عبر عنه هنا بالوحدة اعني الوحدة كان امرا بسيطا متميز الحقيقة والذات من الخصوصية اللاحقة له وليس مثل اللونية التي في البياض اذ لا تميز حقيقتها من حقيقة البياض اصلا فقد ظهر ان معنى الوحدة معنى محصل ممتاز عما نسب اليه مخصص بها امور خارجة عنها بحسب الوجود والماهية فامتناع مفارقتها عن الموضوعات ليس لابهام معناه ولما تبين بالبيانات السابقة امتناع مفارقتها عن موضوعها صح ان المحمول الذي هو مفهوم الواحد انما هو امر لازم مشتق اسمه من اسم موضوع لمعنى بسيط هو ليس الوحدة وهو عرض لما مر ولا ريب ان العدد مؤلف من الوحدات وقد ثبت عرضيتها فالعدد ايضا عرض اذ المؤلف من العرض لا يكون جوهرا لامتناع تقوم الجوهر بالعرض وللصدر المحققين قدس سره مخالفة مع الشيخ في مطالب هذا الفصل كما لا يخفى على من راجع كلامه وتحقيق مرامه مذكور في كتبه في ان الكميات اعراض اراد بالكميات المتصلة منها اعني المقادير وفي بعض النسخ وقع بدل الكميات المقادير قدم احوال الكم المنفصل على احوال الكم المتصل لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية لانتهائها

وقد علمت ان الوحدة لا تنهاى اليه وتقوم للوحدة الشخصية والكم المنفصل اعني العدد يتشخص بالفعل على الكثرة فيكون في غاية البعد من الوحدة الحقيقية الشخصية اما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات قد عرفت ان الكم المتصل هو ما يوجد بين اجزائه المفروضة فيه حد مشترك ليس من جنس مقوله ان فرض وهناك لا حد الجزئين الى ان يفرض بداية او نهاية للاخر وحدت النفس في صدر هذه المقالة ان من خواصه انه يقبل القسمة لذاته فان كان مقوله لقسمته لذاته في جهة واحدة يسمى خطا وان كان في جهتين يسمى سطحا وان كان في ثلث جهات يسمى جسما تعليميا لكونه موضوعا للعلوم التعليمية هذا اذا كان قار الوجود وان لم يكن مع ذلك قار الوجود يسمى زمانا فالمراد بالكميات المتصلة هذه المقادير المذكورة والمراد بالمتصلات اعم من ذلك فان منها ما هو جوهر وهو الصورة الجسمية والمراد ان الكميات المتصلة مقادير قائمة بالمتصلات اعم من ان يكون جوهرا او متعددا فالجسم التعليمي مقدار قائم بالجسم الطبيعي والسطح مقدار قائم بالجسم التعليمي والخط مقدار قائم بالسطح ويمكن ان يكون المراد بالمتصلات الصور الجسمية فان هذه المقادير قائمة بالجسم ولو بواسطة وبالاحتمال الاول يشعر كلام صدر المحققين قدس سره حيث قال قد علمت ان للاتصال بالمعنى الذي ليس بمعنى المضاف معنيين احدهما البعد كيف كان وذلك البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان في ثلث جهات وقد يكون عرضا اذا كان في جهة او جهتين او ثلث جهات وثانيهما من باب الكم وقد مر وجهان الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الطرفين وبداية للاخر والثاني انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي ثبت في الطبيعيات والمتصل في مقابلة كل الوجهين فان الاتصال في قوله واما الكميات المتصلة اريد به المعنى الثاني وفي قوله المتصلات اريد به المعنى الاول وقيل عليه كون الصورة الجسمية بعدا جوهريا في ثلث جهات والجسم التعليمي بعدا عرضيا

لا نفرض

في ثلث جهات فانا بها مما لا معنى له اصلا نعم لو لم يقل بعد بعد بعيد فيمكن فيه الوجود الا الصورة الجسمية لا يمكن القول بجعلها بعد جوهري الا ان يكون البعد الجوهري كما اشار اليه انه يقبل الامتداد في الجهات على التبادل والجواب عنه ان ما اكلامه كلامه قدس سره هنا كما هو المشهور عند جمهور المشائين ان الصورة جوهر جوهري ممتد في ثلث جهات والجسم التعليمي بعد كمي ممتد في الجهات الثلث فمعنى ان الجسم بالفعل شيء ممتد في الجهات الثلث احدهما جوهر والاخر عرض بل هم يفرقون بين مفهوم الممتد فالممتد في الجهات الثلث ان اخذ على نعت الاطلاق من غير تعين بحد معين ومقدار خاص فهو بهذا الاعتبار جوهر ولاجل انه جسم جسما ولا يكون للجسمية من الاجسام صغيرا وكبيرا ولا جزءا ولا كلا ولا اشد ركما ولا مساويا ولا فاقدا ولا معدودا وان اخذ من حيث انه متعين بحد معين ومتقدر بمقدار فهو بهذا الاعتبار عرض ولهذا يفضل الجسم بعض الاجسام بعضا آخر في الجسمية كون بعضها صغيرا وبعضها كبيرا وغير ذلك ويظهر الفرق بينهما بما ذهبوا من تخلخل الجسم وتكاثفه فان الجسم في هاتين الحالتين لا يتبدل امتداده المطلق بل هو في كل واحدة من هاتين الحالتين مما يصدق عليه انه ممتد مع انه متغير خصوصيات الامتدادات ومتبدل واما ما اراد الذي اورد عليه في المشهور من انه يلزم على هذا كون شيء واحد داخلا في مقولتين باعتبارين فقد مر في المقالة الثانية في مباحث الهيولى والصورة ما قيل في دفعه اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع واما الجسم بمعنى الآخر الداخل في مقولة الجوهر فقد مر ذكره منه وهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة قد سبق في الفصل الثالث من المقالة الثانية ان الجسم التعليمي الذي هو الكم المتصل الذي يقبل القسمة في الجهات الثلث مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة الجسمية وهذا قد سبق من الشيخ مرة اخرى في الفصل الرابع من المقالة الثانية من الفن الثاني

من الحكمة الاولى في المنطق والي ما ذكره في المقالة الثانية من الاستدلال على عرضية المقدار من تبدل التخلخل والتكاثف
اشار بقوله هنا وبهذا المقدار قد بان انه في مادة ثم قال صدر المحققين قدس سره في هذا المقام ثم ان
اثبات عرضية المقدار يتوقف على امور ثلثة احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر وثانيها انه امر ذي
غير مفارق الذات من المادة اومن الذي في المادة وثالثها انه يتبادل امتداده على جسم واحد وهو
لا يتغير واما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم مع الجسم الذي هو من مقولة الجوهر بوجوه الاربعة
الاول ما مر سابقا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة
ولا شبهة في ان الثابت غير المتبدل عنه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز وهذا المنهج لا يفتقر الا اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد والثالث
ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدار البعض بما داله وبعضها متقدرا معدودا بالاخر فالمقدار
العادي في الكثر الامر كي لا يتقدر المعدود فليست المقادرية والعادية بنفس الجسمية التي يستحيل ان
تختلف فيها جسم جسما الرابع ان الجسم الواحد تسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شئ اليه ولا وقوع خلاء فيه
لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شئ منه او زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية
في الحالين فهو مغاير للمقدار ثم قال قدس سره ويرد عليه وعلى الوجه الاول ما ذكرناه في تحقيق الحركة
الكمية من ان المعتبر في بقاء هوية كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزء المادي والطبيعة التي
هي جزء الصوري بقاء جزء الصوري بعينه وبقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه الابهام والعموم لان
تمامية وجود كل مركب وبقائه انما هو بكون جزء الصوري باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزء
المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون المركب باقيا بالعدد وبقائه لشخص وذا المادة في كل شئ امر مبهم

الوجود

الوجود وما زاد انه حسبه الذي يسعه ما فضله مبهمة ووحدة وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكائنة
التحصل لا يقدح في بقائها تشخصها الا ترى ان زيدا مثلا يتبدل جسميته وكثير من فصول اجناس البعيدة والقريبة
مع بقاء تشخصه الانساني فيتبدل جسمية الشمعة مع بقائها تشخصها وان سلم الايدل على عرضية تلك الجسمية
واكد التخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لايدل الا على عرضية باي معنى كان الا اذا كان التشكل والتخلخل والتكاثف
حسبا مجردا عن صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بما يراد الامثال مدا ومن المفارق العقلي وان التجرد
والتعرض لكان بذلك انتهى كلامه على الله مقامه ويمكن ان يدفع الايراد عن الوجه الرابع بان المراد من بقاء
الجسم في صورتي التخلخل والتكاثف بقاء الجسم بمعنى الجوهر القابل للابعاد والمطلقة اعني الصورة الجسمية
الجوهرية اذ لا شك ان في الصورتين لا يبقى الصورة الجسمية المتعينة الامتدادات عن صورة الجسم
الذي بها يكون موجودا لم يكن ارتفاعها مستلزما لا ارتفاعها بل يتبدل من كونه فيها في الصورتين فليست
مقومة لها فهي موجودة فيها غير مقومة اياها فلا يكون لكل منها فهي اذن عرض وح نقول بقاء الجسم في حالتي
التخلخل والتكاثف باعتبار صورة النوعية ان سلم صحته لاينا في عرضية الجسمية التعليمية اعني صورة
الجسمية المتعينة لما ذكرنا واما الوجه الاول فلا يدل على عرضية الجسم التعليمي اذ قد عرفت ان الجسم
التعليمي عبارة عن المقدار الجسمي وفي صورة تبدل الاشكال لا يتبدل ذلك بل انما يتبدل اوضاع
لما بات المتعينة في الاقطار الثلثة ولو سلم ان في هذه الصورة يتبدل ايضا المقدار الجسمي كما في صورة
التخلخل والتكاثف لا يمكن دفع الايراد المذكور عن الوجه الاول ايضا بما ذكرنا لكن الحق خلاف ذلك
كما سبق وقد ذكر الفاضل الخراساني في انه لا حاجة الى الامر الاول بعد بيان الثالث وفيه ان اثبات العرضية
بالتبدل انما يجدي بعد ان تبين ان في الجسم معنى آخر غير الجسمية عرض حال فيه فكيف يغني ذلك عن هذا

ثم ذكر ان الامور الثلثة لا يكفي في اثبات العرضية بل لا بد مع ذلك من اثبات ان المقدار لا يفارق الجسم
الذي هو محله وذلك يحتاج الى بيان آخر بعد اثبات المقدمات الثلثة الظاهر ان مراد صدر المحققين دام ...
الثاني عدم امكان وجود مقدار مجرد عن المادة وسيعرف ان اثبات عرضية المقادير المادية لا يتوقف على ذلك
وح لا يصح قول هذا الفاضل ان اثبات العرضية بعد الامور الثلثة يحتاج الى بيان آخر وهو ظاهر وان كان مراده
به عدم امكان مفارقة كل مقدار مادة فهذا امر ثم انه يتوقف عليه اثبات عرضية المقادير ذات حيز بعد هذه
الارادة ثم انه قد قيل على الصدر المحقق الصواب في كلامه نظر اما اولا فلانه بعد اثبات ان معنى المقدار غير معنى الجسم
وانه لا يصح مفارقته عنه يثبت عرضيته ولا حاجة الى الامر الثالث الذي ذكره اذ لو جد فيه هذا العرض الذي ذكره
من انه الموجود في شئ لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه ولو قيل انه جزء الجميع فهو جار في جميع الاعراض هو المراد بكل
كان جميع الاعراض عرض الآن يقال ان المراد هو ان العرض لا بد ان لا يكون جزء الحقيقة محصلة والجميع المركب من
العرض ومحله ليس حقيقة محصلة وح لا بد من الامر الثالث للدلالة على انه ليس جزء الحقيقة محصلة وفيه ان لم يزد زوال
امر مع بقاء امر بعينه لا يدل على عدم كونه جزء حقيقة محصلة كما في الصورة الجسمية والصورة والهيولى والصورة
النوعية البسيطة والمركبة والشخص للاجسام وبالجملة لا بد في العرض من عدم كونه مقوما لمحله وعدم كونه محصلا
لحقيقة نوعية هي ما فرده وتوارد شئ على شئ مع بقاء ذلك الشئ بعينه لا يدل على شئ من الامرين اما الاول فكما في
الصورة الجسمية والهيولى والجسم المطلق والصورة النوعية البسيطة واما الثاني فكما في الاجسام
والصور النوعية المركبة فلا بد في اثبات العرضية من الاستدلال على عدم الامرين المذكورين او دعا
البداهة فيهما ولا ينفع اثبات التوارد المذكور واما ثانيا فلانه قد ذكر اولا ان هذه الوجوه الاربعة لاثبات
المغايرة بين الجسم التعليمي والصورة الجسمية ولا شك ان الوجه الاول والرابع يدلان على المغايرة اذ فاصلها

ان الصورة

ان الصورة الجسمية باقية بشخصها في صورة تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف ومقدارها ليس باقيا بشخصه
فثبت المغايرة بينهما ولا شك ان هذا بعد تسليم المقدمتين دال على المطلوب قطعا ولا يتجه ما ذكره اصلا اذ
سلم انه يصح بقاء التشخص بعينه باعتبار بقاء جزء الصوري وان لم يبق جزء المادي بعينه فلا يؤثر فيما نحن
فيه قطعا وهو ظاهر واما ثالثا فلانه خلط في قوله فيتبدل جسمية الشمعة مع بقائها تشخصها وان سلم
لا يدل على عرضية تلك الجسمية لان المقصود من هذه الوجوه على ما قررنا اولا اثبات المغايرة بين المقدار
والصورة التي هي احدى مقدمات العرضية كما ذكره فلا وجه للقول بانه لا يدل على عرضية واما رابعا فلانا نسلم
ان هذه الوجهين لاثبات العرضية وحاصل الايراد ان تبدل الجسمية التعليمية مع بقاء الجسم بعينه لا يدل
على عرضيتها اذ يجوز ان يكون جزءا ماديا للجسم وتبدل الجزء المادي لا يقدح في بقاء التشخص مع بقاء الجزء الصوري
بعينه وهو مبني على تقدير صحته يتجه في مقابل السؤال لكن فيرد ان قوله الا اذا كان التشكل الخ مما لا مدخل له في المقام
اذ يكفي في دفع الايراد بقاء الصورة الجسمية بعينها ولا حاجة الى صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بما يراد الامثال
وهو ظاهر هذا كلامه ولكن نقول ان في كلام هذا القائل بحثا وانظارا اما اولا فلان ما ذكره من انه يكفي لاثبات
عرضية الجسم التعليمي الامران الاولان من الامور الثلثة في غاية الضعف وذلك لان مغايرة شئ لشئ وعدم
مفارقته من ذلك الشئ لا يكفي في ثبوت عرضية ذلك الشئ الا يرى ان الصورة الجسمية امر مغاير للهيولى وغير مفارق
عنه ما دامت موجودة ومع ذلك فليست بعرض بل لا بد مع ثبوت الامرين من اثبات ان ذلك الشئ الغير
الغير المفارق غير مقوم لما لا يفارق عنه حتى يثبت كونه عرضا وذلك انما يثبت بعد ان ثبت انه لا يلزم
من ارتفاع ذلك الشئ المغاير والعدامه ارتفاع ذلك الشئ الآخر وانعدامه بل يجوز ان يبقى هو وينعدم ذلك
فظهر انه لا بد في اثبات عرضية المقدار من اثبات الامر الثالث انه يحل اثبات المغايرة وعدم المفارقة لا يكفي

ثم المغاير المفارق هو العرض الذي ذكروه وهو انه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه ما لم يثبت
الامر الثالث وهو انه غير مقوم لما يفارق عنه اذ بعد ذلك يصدق عليه انه موجود فيه لا كجزء اما ثانيا فلان
مرادهم ان زوال امر من حقيقة محصلة مع بقائها لكن لها بدل محال ان ذلك الامر ليس جزءا لتلك الحقيقة
المحصلة مثلا لو الجسم يتشخص بالصورة يتبدل بالاشكال والمقادير لو سلم زوال الجسمية التعليمية فتلك الصورة
بدل عن الجسمية التعليمية ليست جزءا لحقيقة الجسم الطبيعي والجسم النوعي لا يبقى على حاله بعد زوال صورته النوعية
ولا الجسم يتشخص بعد زوال صورته الجسمية فلا يرد نقض بالصورة الجسمية والنوعية كما ذكره هذا القائل وذكر
من ان تبدل شيء الى شيء مع بقاء النوعية المتبدل عليه لا يدل على عرضية المتبدل وعدم تقويمه للمتبدل عليه
فان الصورة الجسمية مقومة للهيولى مع تبدلها على الهيولى مزيف بان تقوم الهيولى بمطلق الصورة لا بالصورة
المعينة الشخصية حتى يقال يجوز ان يتبدل مقوم الشيء مع بقائه بعينه هذا ولكن لقائل ان يقول لم لا يجوز لهم
ان يقولوا بعرضية كل واحدة من الصور الجسمية المعينة اذ هي مغايرة للهيولى ولا يجوز مفارقتها عن الهيولى ونقاء
قائمة بنفسها وبسبب كل جزء منها لعدم تقويمها اياها لان عرضية المقدار لما كانت لا على هذا فان قالوا الصورة الجسمية
لما كانت مقومة باعتبار اصل حقيقتها اي الجسمية فكل واحدة منها جوهر قلنا يجوز ان يكون المقادير ايضا
جواهر مقومة باعتبار اصل حقيقتها اذ الجسمية غير منفكة عن مقدار ما فالمراد الاحوال في الوجود و
انهم لا يحاشون عن القول بعرضية كل واحد الجسمية المتعينة الامتدادات في الجهات الثلث كيف وقد المحققون
منهم يصرحون بان الممتد الجسمي اذا اخذ من حيث التعلق لا هو عرض من مقولة الكم واذا اخذ من حيث الاطلاق
فهو جوهر على ما مر في موضع واما ثالثا فلانا لا نسلم ان الوجه الاول والرابع يدلان على المغايرة ولا يتم عليها
ما ذكره قدس سره اذ حاصل ما ذكره منع بقاء الصورة الجسمية عند تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف وان

المقدار

المقدار المستند بانه يجوز ان يتبدل الصورة الجسمية عند تبدل المقدار في الصورتين واذا تبدل الصورة
الجسمية عند تبدل المقدار بعينه فكيف تعرف مغايرة الجسمين بالتبدل المذكور فلعل المقدار المتبدل
نفس الصورة الجسمية وبقي تشخص الجسم باعتبار بقاء جزئه الصوري وان لم تبق جزئه المادي بعينه فالوجهان
لا يدلان على المغايرة وانما يدلان لو سلم بقاء الصورة الجسمية وعدم بقاء المقدار في صورتي تبدل الشكل
والتخلخل والتكاثف ولا يسلم ذلك من يقول باتحاد الصورة الجسمية والمقدار واما رابعا فلان الشيخ جعل
تبدل المقدار وبقاء الصورة الجسمية في الثاني اعني حالتي تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف على حسب
قدس سره دليلا على عرضية المقدار لا على محض المغايرة بين المقدار والصورة الجسمية فالشارح المحقق
قدس سره رد على الشيخ في قوله فيتبدل جسمية الشمعة مع بقاء تشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية
فحاصل كلامه ان الوجهين المذكورين لا يدلان على المغايرة بين الصورة الجسمية والمقدار كما هو المشهور
فكيف يدلان على عرضيته كما حسبه الشيخ فلا خلط في كلام فالخلط في كلامه حيث غفل عن فهم مرامه فلا تغفل
ولكن على بصيرة من امرك والصواب في دفع الايراد وما ذكره واما خامسا فلان المراد من قوله قدس سره
الا اذا كان المتشكل الخ انه لو كان المتشكل معرى عن صورة ما فقط للوحدة العددية ويكون باقيا على
تبدل المقادير عليه لا يكون الاستدلال بهذا على عرضية المقدار الخ لا يمكن ان يقال ان بقاء الجسم
المتشخص كما هو وتشخصه باعتبار الصورة النوعية الحافظة للوحدة العددية بعينها فالامثال بهذا في المفارق
العقلي يكون بقاء تشخصه باعتبار صورته الجسمية فبقاء الصورة الجسمية مع تبدل المقادير يدل على عرضية
المقدار ولكن اين التجرد في العقل لكان بوجود شكل او تخلخل او تكاثف يكون مجردا عن مثل هذه الصورة فظهر
ان لهذا القول [illegible] في هذا المقام واندفع ما توهمه هذا القائل من عدم مدخلية هذا الكلام وقوله اذ نغير

في الايراد الخ يدل على انه لم يفهم المراد من هذا الكلام وذلك لانه فهم ان الشارح المحقق حكم بان الجسمية التعليمية
يجوز ان يكون جزءا من الجسم ويجوز تبدل الجزء المادي ولا يقدح في بقاء تشخص الجسم وذلك حكم بانه يكفي في الايراد
الخ وانت بما عرفت تعرف ان هذا خبط في خبط نشأ من عدم التدبر في الكلام وفهم المرام ثم قال هذا
المحقق قدس سره واعلم ان المنهج القويم في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو مادة الامور الطبيعية الواقع
تحت مقولة الجوهر وبين الجسم الذي هو من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يدخل مع شيء آخر تحت
معقولة الجوهر وبين الجسم الذي هو من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يدخل مع شيء آخر تحت
حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون محصلات احدهما ومقوماته ومكملاته هي بعينها محصلات للآخر ايضا وكذا يلزم ان
يكون مقابلات احدهما مقابلات الآخر اذا تقررت هذه المقدمة نقول لا شك في ان الجسم الذي هو
جوهر قابل للفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا اخذ لا بشرط شيء محتاج الى انضمام مثل الصورة التي طابق قد يحتاج
في استكمالاته الاخرى الى الصور الاخرى بالتي الفصول ذلك احرى كالمتنمي ثم الحساس ثم المنطق حتى يحصل ما كان
لا يزيد عليه كمال من هذه الكمالات متزايدة وفصول مترتبة كجوهر المنفصل بما هو جوهر منفعل في المقدار المطلق
الجنسي فانه انما يحتاج الى معنى فصلي ومقوم كما انما يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا يلزم كونه الى
محصلاته امور بعضها من باب الكم فيتصل ولا تكونه جسما تعليميا او سطحيا او خطيا فان هذه المذكورات من
العوارض الاولية للامر الذي يقبل الانقسام الوهمي الا غير نهاية من حيث هو كم ومن حيث انه [illegible]
محدود وذلك اذ يحصل كل من هذه المتصل محصلا آخر كما ان يكون ما هو من باب المعاني التي على المقادير كالاستقامة
والانحناء في الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس في السطح وكالكروية والتكعيب والاسطوانية في الجسم
فاذن لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها

انواع

انواع الآخر وفصوله ولواحقه وليس كذلك فثبت والتصح ان كلا منهما مغاير للآخر واذا ثبت المغايرة فثبت
ان احدهما وهو المقدار عرض للآخر يعرض الماهية ولم يظهر بعد انه عارض الوجود حتى يلزم كونه عرضيا بالمعنى
الآخر وهو مطلوب الشيخ ولا من هذا قال وهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق
فهو عرض لا محالة انتهى كلامه واعلم انه ليس المراد مما ذكره قدس سره في المقدمة من ان كل ما يدخل مع شيء
آخر تحت حقيقة معنى جنسي ان كل نوع يكون مشاركا لنوع آخر يجب ان يكون مكملات احد النوعين مكملات
النوع الآخر فان ذلك فاسد غير مطابق للواقع كما لا يخفى بل المراد ان كل شيء افرض انه عين شيء آخر ويكون هذا المعنى
داخلا تحت معنى جنسي فلا بد ان يكون ما هو مقوم لهذا الشيء مقوما لذلك الشيء وهو هو في الحقيقة يدل على هذا
قوله قدس سره فاذن لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا واحدا الخ لكن عبارته توهم خلاف
المراد فلعل فيها سهوا من الناسخ واعترض عليه بان ادعاء ان مقومات الصورة الجسمية غير مقومات الجسم
التعليمي في مرتبة اصل الدعوى اذ من يقول بان في الخارج ليس الا الصورة الجسمية يقول انها هي الامتداد الجوهري
ملزوم عنده الا انها امتداد عرضي كاين في الجنبين الكائن في الجهات الثلث وليس لها امتداد آخر زائد على
ذاتها فهذا الامتداد الجوهري عنده ملزوم الا انها امتداد عرضي كاين في الجنبين وليس هذا من مقولة الامتداد
الاول ولا تم ادعاء انهما من مقولة واحدة وح نقول متممات الامتداد الاول ومكملاته هي الصور النوعية
البسيطة والمركبة والاشكال مقومات ومتممات له ولو تم هذا لانتهى ما ذكره اصلا ولا يخفى ان هذا ليس مما
ينكره العقل ومن الراي [illegible] على راية من ان الصورة الجسمية بعد جوهرية على هذا الراي لا بد من القول بما ذكر
اذ لا معنى لحصول الامتدادين للجسم جوهري وعرضي كما شهد به العقل الفطرة السليمة نعم على هذا الراي لا يمكن ادعاء
الظهور في ان الامتداد [illegible] الممتد وان الامتداد والجسم والسطحي والخطي من مقولة واحدة ولا يخفى

ان هذا الاثر ادمجه بحسب ظاهر الحال لا بحسب الحقيقة في نفس الامر البال فلنرجع الى الكتاب والله الموفق للصواب
وكسائر الاعراض التي تتعلق بالمادة وتنتشر في المادة لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالتوهم
ولا يفارق الصورة التي للمادة لانه مقدار الشيء المتصل الذي يقبل الابعاد وكذا هذا لا يمكن ان يكون حالا بذاته الشيء
المتصل كما ان الزمان لا يكون الا بالمتصل الذي هو الحركة فعلم بما بيّنا ان الجسم التعليمي عرض اراد بيان ان هذا
العرض لا يمكن ان يفارق المادة في الخارج والصورة الجسمية اصلا لا في الوهم ولا في الخارج اما انه
لا يمكن ان يفارق الصورة التي للمادة فلان الصورة الجسمية متصلة بذاتها كما مر في مباحث الهيولى
في المقالة الثانية ومعنى اتصالها بذاتها في حد ذاتها بحيث يمكن ان يقبل الابعاد في الجهات الثلث ومقدارها
والمقدار اعني الجسم التعليمي مقدار هذا الشيء المتصل فلا يمكن ان يتجرد عن هذا الشيء المتصل كما لا يمكن ان يفارق
الزمان المتصل الذي هو الحركة واما انه يمكن ان يفارق المادة بحسب التوهم فلان المادة ليست بمتقدرة
بالذات بالمقدار بل بحسب الصورة فلا امتناع في مفارقته عنها بحسب التوهم والمادة لا تفارقها
بحسب الوجود الخارجي فسيجيء بيانه في ثالث سابعة هذا الفن ان شاء الله وهذا المقدار
هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا وكذا مرة متناهية او لا متناهي المسح ان توهم غير متناه توهما وبهذا يخالف
لكون الشيء بحيث يقبل الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما انه يمسح بكذا كذا
مرة او انه لا يتمسح بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم وتلك صورته
وهذه الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم البتة لا كهي والصورة تفارقان المادة في الوهم
يريد بيان الفرق بين الجسم التعليمي والصورة الجسمية التي هي من قبيل الطبيعة ومقومة للهيولى وحاصله
ان الجسم الذي هو من قبيل الطبيعة جوهر فرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على قوائم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة

ثم

لا بعينها فهما انها على حد ونهاية فلا يخالف بها جسم جسما والجسم بهذا المعنى ليس بقابل للنسبة من حيث
كالتنصيف والتثليث وغير ذلك واما الجسم الذي هو بعد الطبيعة الذي يتقوم بالمادة فهو القابل للابعاد
المحدودة الذي يوجد فيه لطرا العاد الماسح له بالقوة وهو القابل لان ينسب من النسب المذكورة والجسم
بالمعنى الاول باعتبار قيام الجسم بالمعنى الثاني به يصير بحيث يمسح بكذا وكذا مرة او لا نهاية المسح ان فرض
فرضا عقليا وليس المراد بالتوهم معناه الظاهر اذ لا يقدر الوهم ان يتوهم مقدارا لا متناهيا فالجسم بهذا
المعنى لا يفارق الجسم بالمعنى الاول في الوهم اي لا يمكن ان يتخيل المقدار مجردا عن المقدار وذلك ظاهر
وليس المراد بالوهم ما يشمل العقل ايضا وكلام الفاضل الخوانساري في شرح هذا الكلام هذر وهذيان لا ينبغي
التعرض له واعلم ان المتبادر من قوله وهذه الكمية لا تفارق الخ لزوم المقدار للصورة الجسمية في التخيل
لا لزوم الصورة الجسمية للمقدار ربما يتوهم مع ان هذا النزاع لا طائل تحته اذ كما لا يفارق المقدار
الصورة الجسمية في التخيل كذلك الصورة الجسمية لا تفارق المقدار في التخيل وذلك لان بين المقدار
والمتقدر به ملازمة يمتنع بسببها انفكاك احدهما من الاخر وقد ظهر من كلام الشيخ في هذا المقام وفي ما يعود
بين ان الفرق عنده بين الجسم الطبيعي والتعليمي بمجرد الابهام والتعيين فالجوهر الجسماني من حيث كونه
قابلا لفرض الابعاد مطلقا جسم ومن حيث انه محدود ومتقدر بمقدار مخصوص جسم تعليمي فهنا
ممتد واحد في الجهات عرض له التعين في المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي ومن
حيث تعينه هو الجسم التعليمي فالمغايرة بينهما بحسب اخذ الذهن لا في الوجود وقد مر ان الحق ان ليس مراد
الشيخ ذلك وانه فاسد اما فساده فلان الصورة الجسمية جوهر والجسم التعليمي عرض بالاتفاق
منهم ولا معنى لكون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبار اخذ التعيين وهو ظاهر واما انه ليس مراد الشيخ

ذلك وانه فاسد اما فساده فلان الصورة الجسمية جوهر والجسم التعليمي عرض بالاتفاق منهم ولا معنى
لكون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبار اخذ التعيين وهو ظاهر واما انه ليس مراد الشيخ فلانه لا معنى لكون
هذا الامر الظاهر الفساد مختارا له ومعتقدا له وثانيا انه قال في المنطق في اثناء هذا البحث والمعنى العرضي المتقدر به في الابعاد
الثلثة بقدر محدود او غير محدود فهو العرض الذي من باب الكم وهذا صريح في ان الكم نفسه يمكن ان يكون
غير متعين فلا يكون الفرق بينه وبين الصورة باعتبار التعيين وعدمه انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا
فلانا لا نسلم فساد كون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبارين وقد مر تفصيله واما ثانيا فلان كلام المنطق
ليس بصريح في ان الكم ايضا يمكن ان يكون غير متعين لاحتمال ان يكون المراد من عدم المحدود به عدم التناهي
كما ذكره هذا القائل نفسه فعلى هذا يكون الجسم التعليمي ماخوذا فيه التعين اما بالتناهي او بعدمه هذا ويمكن ان
يقال ايضا ان مراده بالمحدود المحدود بحد معين بالخصوص ومن غير المحدود غير المحدود لا بالخصوص وعدم
التعين في الصورة الجسمية ليس بهذا المعنى بل بمعنى انه غير محدود اصلا وقال صدر المحققين قدس سره
في شرح هذا الكلام قد علمت ان مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين المقادير لا يوجب
عرضيتها الا اذا ثبت مغايرتها اياها في الوجود وان التعليميات لا توجد مجردة عن المواد ولا بد
ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه اما بيان المغايرة بينهما في الوجود
فبان المقادير تتزايد والجوهر الطبيعي بحاله واما انها لا توجد مفارقة عن هذه المواد فسيجيء اثباته في ثالث
سابعة هذا الفن واما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو مما ذهب اليه الشيخ
ومن في طبقته من توابع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس وفي هذا الكلام موضع نظر
اما اولا فلان المقدمة القائلة بان معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه انما يحتاج

اليها

اليها في اثبات ان التعليميات لا توجد مفارقة عن المواد كما هو مذهب افلاطن بعد ان ثبت انها توجد
مقارنة للمواد وذلك ظاهر ثم اذا ثبت ذلك وضم الى ذلك ان معنى واحدا لا يختلف بالجوهرية والعرضية
ثبت ان التعليميات لا توجد مفارقة عن المواد اصلا وبذلك يبطل ما ذهب اليه الاقدمون من وجود
التعليميات المفارقة فعلى توقف اثبات عرضيته على هذه المقدمة محال الا ان يكون المراد ان اثبات عرضية
المقادير بان مقادير عين طبيعة المقدار موقوف على تلك المقدمة وهذا هو مطلوبه قدس سره لا ان
اثبات عرضية المقادير المقارنة للمادة موقوف عليها ولا شك ان محض ثبوت عرضية المقادير
المقارنة للمادة لا يثبت مطلوبهم وهو عرضية طبيعة المقدار انما يثبت ذلك بعد ثبوت المقدمة
المذكورة واما ثانيا فلان عرضية المقادير لا يثبت بمجرد المغايرة في الوجود وعدم انفكاكها عن
المادة فانه يجوز ان لا تفارق المقادير المواد ولا يكون مع ذلك اعراضا بل جواهر غير مفارقة
للمواد كالصورة الجسمية والنوعية بل لا بد مع اثبات ذلك من اثبات انها ليست كالجزء
بالنسبة الى المادة كما قدم ذلك مفصلا فضم المقدمة القائلة ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام
بنفسه وبالقيام بغيره الى المقدمتين المذكورتين كيف يثبت عرضية المقادير بان مقادير هي
طبيعة المقدار وثانيا كلامه على ان تبدل المقادير لا يزول الجسم الشخصي بل الطبيعي كما كان وزوال
الصورة الجسمية من الجسم الطبيعي كالة وقد سبق ما فيه في غير موضع ثم قال قدس سره
والذي ثبت عندنا من المقدار والتعليميات ليس داخلة في مقول الجوهر وانما هي من عوارض الهيئة
للجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المقدار المطلق بالمادة من المادة الا بالتوهم واما تجريده من الصورة
التي للمادة فلا يمكن لا بالوجود ولا بالوهم ايضا المتقدر بالذات ليس مع المادة بل المتصل الذي

بمعنى القابل للابعاد فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست
عبارة عن الاتصال القابل للابعاد فهو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل والممسوح لما امكن تبدل المقدار
مع ثبات اصل الجسم ولا يكون المقدار الا عبارة عن كون المتصل بحيث يمسح ويقدر بكذا كالذراع
مثلا مرة او مرات او لا يتناهى المذهب الى المسح والتقدير ان يتوهم اي يفرض عنه متناه فرضيا عقليا فان
الوهم ليس في قوته ان يتوهم مقدار الا متناهيا بهذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم كاف لمفهوم المتصل
والمتصل الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة التي هي من باب الكم ذلك معنى
آخر لا كمية له في نفسه ولا يخالف بحسبه جسم جسما ولا جزء جزءا ولا كلية مقداره يباين فالجبل والخردلة
في كونهما جسمين قابلين للابعاد في مرتبة واحدة وقد علمت ان هذا المعنى مصحح لعروض
المقدار للشيء اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى او كالنقطة لما امكن عروض المقدار
له اللهم الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار لانه يكون معروضا له بحيث يكون له مرتبة من الوجود
متعينا بعينه كان قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فان المتصل
بمعنى القابل لفرض الابعاد وهو مخصص لوجود الهيولى ومقوم لهيئة الجسم الجوهري وهي المادة
لان تقبل بالفعل امرا يختلف فيه جسم وجسم ويصير بحيث يمسح بكذا مرات كذا يتناهى او لا يتناهى
ولا يتقدر بكذا وهذا الامر هو المقدار وهو كمية الجسم اولا وبالذات وكمية ما يقارنه
بالتبع كالهيولى والاعراض ونسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجرد الجسم
عنه ولو في الوهم لكن الصورة تفارق المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ هنا وهو مما علمنا عليه
اذا تبدل مقدار شيء مادي جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء

الموضوع

الموضوع الجسماني الشخصي لما بينا ان مثل ذلك الجسم لابد فيه من صورة حافظة شخصية متبدلة بالعدد
ولو تواردا والبدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه لا لما هو بازاء الجنس بالفصل فوحدة الفصل وتشخصه
كجعل الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث ماهيته وعين تشخصه واحدا بالعدد والتمام
لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة
النوع لبقائه بوحدة الفصل انتهى كلامه وقد قيل عليه فيه بحث من وجوه احدها ان المقدار اذا
لم يكن داخلا في مقولة الجوهر وكان من عوارض الماهية للجوهر الطبيعية فالمراد بكونه من العوارض
اما الخارج المحمول او القائم فان كان الاول ففيه اولا انه ليس محمولا على الجواهر الطبيعية وهو
ظاهر وثانيا انه اما من قبيل الفصول او غيرها فان كان الاول فيلزم ان يكون جوهرا اذ فصل الجوهر
جوهر وان كان الثاني فالظاهر ان يكون له مبدأ غير محمول وهو يكون عرضا وهو المراد هنا فلم
يبق مخالفة له مع الشيخ في المال كما هو ظاهر المقال والجواب عنه اما اولا فبالنقض بالوجود
والماهية والتشخص والماهية النوعية والفصل والجنس فان الوجود من عوارض الماهية وكذا التشخص
بالنسبة الى الماهية النوعية والفصل عرض بالقياس الى الماهية الجنسية فاي معنى يريد من كون هذه
الامور من عوارض ذلك الامور فانا نريده فيما نحن فيه واما ثانيا فبالحل وهو انا نقول المراد بكون المقدار
من عوارض ماهية الجواهر الطبيعية هو انه مغاير لها بحسب المفهوم على ان مفهومه غير مفهومها ومتحد معها
بحسب الوجود بمعنى انه في الخارج امر واحد يصدق عليه هذان المفهومان المتغايران كما ان الماهية
متحدة في الخارج مع الوجود ومغايرة له بحسب المفهوم بمعنى ان ليس في الخارج الا امر واحد يصدق
عليه مفهوم الوجود والماهية ثم ان نسبة مفهوم المقدار الى الجوهر الطبيعي نسبة مفهوم التشخص الى الماهية

النوعية في ان مفهوم كل منهما خارج عن مفهوم الجوهر الطبيعي والماهية النوعية ومتحد معها بحسب الوجود الخارجي
واما على المشهور فهو عرض موجود في الخارج لا بوجود موضوعه وان كان وجوده في نفسه وجوده
لموضوعه الثاني ان قوله واما تجريده عن الصورة ظاهر بل صريح في ان المراد انه لا يمكن ان يتوهم المقدار بدون
الصورة ومن الظاهر ان كون المتقدر بالذات ليس هو المادة بل المتصل الذي بمعنى القابل للابعاد لا يدل
على ان المقدار لا يمكن ان يتوهم بدون الصورة بل لو دل فانما يدل على العكس كما لا يخفى والجواب انه على
تقدير كون المتقدر بالذات هو المتصل الذي بمعنى القابل للابعاد وكون المقدار مقدارا له وكما لا يمكن
تخيل المتقدر شيئا دون ذلك الشيء الذي هو المقدار كذلك لا يمكن تخيل مقدار شيء بدون ذلك الشيء وهذه المقدمة
مما لا يخفى الثالث ان الصورة الجسمية اذا كانت في نفسها متصلة قابلة للابعاد سواء قلنا
انها نفس الاتصال الجوهري او ان كل صورة حاصة جزؤها اتصال حاصل لا يصح امر التخلخل والتكاثف وهو
لا بد مع القول بالتخلخل والتكاثف من ان يقال ان الصورة الجسمية امر ليس له في ذاته امتداد ولا اتصال
بالامتداد والاتصال بمقدار ولا ان يكون في نفسه متصلا منفصلا كما يقول المتكلمون بل انه في نفسه
لا متصل ولا منفصل وان كان يلزم شيئا منه ان يكون لها اتصال ما لكن لا يجب ان يلزم كل شخص منه الاتصال
والامتداد فحينئذ يجوز ان يكون شخص منه امتدادات متعددة اذ بدونه لا يستقيم امر التخلخل والتكاثف
كما لا يخفى والجواب انه قد علم فيما مر ان اتصال الصورة الجسمية اعني الجوهر القابل للابعاد المطلقة عبارة
عن كونها في حد ذاتها بحيث يلزمها الجسم التعليمي والامتناع في صحة التخلخل والتكاثف اذ التخلخل والتكاثف
عبارتان عن تبدل مقدار الجسمية اي تبدل الجسمية التعليمية اللازمة لها ولما ليس فرد خاص من
الجسم التعليمي لازما لها مطلقا فلا مانع من وقوع التخلخل والتكاثف اللهم الا ان يقوم بالجسمية صورة وجسمية

نقض

مقدار خاص فح لا يقع التخلخل والتكاثف في تلك الجسمية الخاصة باعتبار تلك الصورة النوعية
الخاصة والحكم بان الجسمية في نفسها غير متصلة فاسد والا يلزم ان لا يكون قابلة لفرض الابعاد فيها
فح لا يمكن ان يكون الاتصال ذاتيا واذا لم يكن في حد ذاتها متصلا اعني لا يكون في نفسها وفي مرتبة ذاتها
بحيث يلزمها الاتصال العرضي لم يكن في حد نفسها قابلة لفرض الابعاد فيكون ح مادة لا صورة جسمية
ولا جوهرا آخرا اذ المجرد مما لا يعرضه الاتصال وهذا وامثاله مما لا يخفى على الناظر فيه الرابع ان صحة
عروض المقدار للشيء لا يلزم انه يتوقف على كون ذلك الشيء اتصالا ومتصلا في نفسه على ما ادعاه والفرق
الذي ذكره باي كون وجود الشيء الذي لا يكون كذلك متقوما بالمقدار وباي كونه معروضا له بحيث يكون
له مرتبة من الوجود متعينا قبل المقدار مما لا يجدي به اصلا ولا يشهد له بديهة او برهان والجواب انه
قد عرفت ان معنى متصلية الجسمية الطبيعية اعني الجوهر القابل للابعاد الثلثة المطلقة كونها في ذاتها بحيث
يلزمها الجسم التعليمي ومن البين ان ما لا يكون كذلك لا يعرضه المقدار الا ان يكون متقوم الوجود بالمقدار
بان يكون المقدار من عوارض ماهيته والحاصل ان الشارح المحقق بين ان صحة عروض المقدار للشيء
يتوقف على هذين الامرين اعني كونه اما متقوم الوجود بالمقدار او بحيث يلزمه الجسم التعليمي لو لم يكن
على احدى هاتين الصفتين بل يكون له مرتبة من الوجود متعينا قبل المقدار فاما ان يكون من المفارقات
ومن البين امتناع عروض المقدار لها واما ان يكون مثل الهيولى اعني لا يكون في نفسها متصلا ولا
منفصلا فلا يكون في حد نفسه قابلا للابعاد ومنه فاذن ظهر صحة ما ذكره الشارح المحقق هنا على
لزوم المقدار للجسم الحاس مما اورده هو انه لا فرق بين المقدار والصورة على ما هو زعمه في
الصورة في هذا المعنى بالصورة الوحدانية اصلا فاذا لم يصح عروض المقدار لمثل الهيولى لم يصح عروض

الصورة النوعية والمنوعة لكم والجواب ان الهيولى لما لم تكن لها في مرتبة من مراتب الواقع ملوك
الصورة الجسمية فلا يلزم من عدم اتصالها بحسب مرتبة ذاتها محذور اذ هي دائما متصفة بالاتصال
الصورة الجسمية بخلاف المقدار فانه على تقدير ان يكون عرضا يكون متأخرا في الوجود عن الصورة
الجسمية تأخرا ذاتيا فلو لم تكن الصورة الجسمية بحسب اصل مرتبة ذاتها بحيث يلزمها الجسم التعليمي
لكانت في تلك المرتبة اما من المفارقات عن الجهات والابعاد واما مما يعرضه الذات من الجوهر المفردة
متناهية لم يعرضها التعلق بالاحياز والجهات ويلحقها الاتصال وقبول الانقسام لا ان لها بها
في مرتبة ثانية وكلاهما باطل فظهر الفرق واندفع التوهم السادس ان قوله يلزم عليه ظاهره انه
يلزم على الشيخ وانت خبير بانه لو حمل كلام الشيخ على لزوم الصورة الجسمية للمقدار ولا خفاء في
عدم توجه هذا الالزام عليه ولو حمل على ما ذكره بعض من لزوم المقدار للصورة الجسمية فكان الالزام
عليه مشكلا اذ يجوز ان يكون الصورة بحيث يلزمها المقدار في الخارج والذهن ومع ذلك يجوز تبدل
المقدار عليها وهو ظاهر ويمكن ان يندفع بانه لعل المراد من قوله قدس سره ويلزم عليه انه على تقدير
كون المقدار من العوارض المهية بالقياس الى الجسم الطبيعي بالتفصيل الذي ذكره يلزم ان يحكم بتبدل الجسمية
عند تبدل المقدار ولا ينافي ذلك بقاء الجسم متشخصا لما ذكره وليس ذلك ايرادا على الشيخ ولا على
غيره السابع ان يكون صورة اخرى في الجسم حافظة لشخصية معينة له بالعدد مما لم يقل به احد
فالقول به جزاف والجواب ان هذه الصورة هي الصورة النوعية التي قال بها جميع المحققين من
الحكماء كالشيخ ومن تبعه فالقول بانه لم يقل بكون هذه الصورة في الجسم احد جزاف وهذا
ظاهر وقوله ان هذه الصورة ان كانت من قبيل الصورة الجسمية فهي ايضا مما يزول

الى القول

الاشكال والمقادير فلا فايدة في القول بها وان لم تكن من قبيل الصورة الجسمية بل من قبيل الهيولى فحوق
المقدار والصورة انها مما لا يصح على ما هو عليه بل لابد من صورة اخرى من قبيل الصورة الجسمية فنرجع
الى نقل الكلام اليها وتتسلسل هذا والله الموفق للصواب في كل باب واما السطح والخط
فما ظهر ان يكون الخلاف واحدا منهما باعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار فلا فرغ من اثبات عرضية الجسم
التعليمي وبين الفرق بينه وبين الصورة الجسمية اراد ان يبين عرضية السطح والخط والفرق بينهما
وبين الجسم فذكر اولا ان لكل من السطح والخط باعتبار انه نهاية وهو بهذا الاعتبار امر عدمي
لا جزئية معروض لا امر عدمي هو النهاية واعتبار انه مقدار لانه منقسم في الوهم في جهتين ذكره في
المحدود والسطح اعتبار انه قبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين
متقاطعين تقاطعا على زاوية قائمة والخط انه بعد واحد كذلك ويكون الجسم واصغر فانه يعرض فيه ابعاد بحسب
اختلاف الاشكال فلنتأمل بهذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله العرض البعدين فلاجل ذلك لانه نهاية
الجسم الذي هو قابل لعرض الابعاد الثلثة فان كون الشيء قابلا لثلثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك
لانه نهاية مطلقا مقتضى ان يكون قابلا لعرض بعدين ليس هو بهذه الجهة مقدارا بل هو بهذه الجهة
مضاف وان كان مضافا لا يكون الا مقدارا وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقا وبين
المضاف الذي هو المقولة الذي لا يجوز على ما بينا ان يكون مقدارا ولا كيفا واما انه مقدار فهو بانه
الامر الذي بها يمكن ان يخالف غيره من السطوح في القدر وليس هو ولا يمكن ان يخالفه بالمعنى الاول بوهم
يمكنه من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم
دونه وقد علمنا انه ليس من شرط الموجود في شيء ان يطابق ذاته واما بين قلنا هذا في الطبيعيات

فلنتامل هناك ان عرضت من هذه الحيثية وايضا هو من حيث هو مقدار عرض ذكر الشيخ اولا الاحوال
المشتركة بين السطح والخط وشرع الان في ذكر الاحوال المختصة لكل واحد منهما واثبات انهما عرضان
وابتدأ بالسطح لتقدمه على الخط باعتبار الوجود لان الخط نهاية السطح وقائم به كما ان السطح نهاية الجسم
وقائم به فكما ابتدأ بذكر الجسم باعتبار تقدمه على السطح في الوجود فكذلك ابتدأ بعده بذكر السطح باعتبار
تقدمه على الخط في الوجود فالسطح له اعتباران احدهما انه قابل لعرض بعدين متقاطعين على زاوية قائمة
فقط لا لثلثة ابعاد وعلى هذه الصفة فان القابل لعرض ثلثة ابعاد على هذه الصفة انما هو الجسم
وثبوت الاعتبار للسطح انما هو باعتبار انه نهاية القابل للابعاد الثلثة فانه من البين ان نهاية ما هو
قابل لثلثة ابعاد على الصفة المذكورة تكون قابلا لعرض بعدين على الصفة المذكورة وثانيهما انه يقدر
المسح وقد يكون اعظم من سطح آخر وقد يكون اصغر وثبوت هذا الاعتبار انه مقدار فان الموصوف
بهذه الصفات والاحوال بالذات انما هو المقدار وما ليس بمقدار يتصف بها بواسطة قيام المقدار
به والحاصل ان المقدار كم متصل يتصف بالذات بهذه الاوصاف والاحوال فمن ظن ان قول
الشيخ وايضا انه يقدر المسح لا يكرر يستغني عنه بقوله واعتبار انه مقدار اذ معنى انه يقدر
المسح بعينه معنى انه مقدار فقد ظن باطلا والعذر الذي ذكره من ان الشيخ لا يبالي بوقوع امثال هذه
التكرارات في كلامه غير محتاج اليه لان كان الشيخ لا يبالي بوقوعه ثم السطح باعتبار انه قابل العرض
لبعدين على الصفة المذكورة ليس بمقدار بل هو بهذا الاعتبار مضاف وان كان في نفسه مقدارا لكن
حيثية كونه مضافا غير حيثية كونه مقدارا وقد سبق في فن قاطيغورياس المنطق بيان الفرق
بين المضاف المشهوري وبين المضاف الحقيقي الذي هو احد الاجناس العالية الذي هو مباين

في الحقيقة

في الحقيقة للكم والكيف وساير الحقيقات المقولات النسبية وحاصل الفرق المذكور هناك هو ان
المضاف ما يكون مهية معقولة بالقياس الى غيره بمعنى ان يكون تصور معناه محتاجا الى تصور امر خارج
عنه لا كيف ما كان فان السقف اذا تصور معناه تصور معه معنى الحائط مع ان مهية السقف ليست
معقولة بالقياس اليه الحائط بل يجب ان يكون معنى المعقول الشيء الذي يحوج الى ان يعقل معه غيره
انما هو له من اجل وجود ذلك الغير له فذلك المعنى الذي للشيء من اجل حصول الحال التي لاجلها صار
الامر معه هو اضافته مثل الاخ فان حقيقة المفهوم من الاخوة لا حد الاخوين هي كونه ابن ابن الذكر
ثابتة له لاجل وجود الاخر بهذه الحال اعني كونه ابن ابي هذا الاول فنفس اخوة احد الاخوين هي
نفس معناه من حيث له آخر بهذه الصفة فالمضاف الحقيقي هو ما يكون مضافا بالذات لا
باعتبار عروض الاضافة له ويكون وجوده من حيث هو وجوده من حيث هو مضاف كالابوة اذ ليس
لها وجود سوى انها مضافة والمشهوري ما يكون الاضافة عارضة له ويكون وجوده من حيث هو غير
وجوده من حيث هو مضاف كالاب اذ وجوده من حيث هو اب غير وجوده من حيث هو انسان
هذا والسطح باعتبار انه من شانه ان يقدر ويمسح مقدار وهو بهذا الاعتبار قابل للزيادة
والنقصان بان يكون بعض افراده ازيد من البعض الاخر من افراده ولا يمكن ان يقع بين افراد السطح
بالمعنى الاول مخالفة اصلا وذلك بين اذ جميع افراده بهذا المعنى مما يصدق عليه انه قابل العرض
بعدين على صفة الابعاد المذكورة ومثل ذلك سبق من الشيخ في قاطيغورياس المنطق قبل حكم
الشيخ بان السطح من حيث انه قابل لعرض بعدين ليس مقدارا ثم حكمه بانه مضاف مشهوري
نفرض انما يصح اذا قيل ان الامر القابل لعرض بعدين هو المقدار وهو انما نفرضه انه نهاية للجسم

الجسمية واذا اخذ مع هذا العارض كون مضافا مشهوريا كون معروضه المقدار كان الاب مضاف
مشهوري معروضه الجوهر ولا كذلك اذ جعل القابل للفرض البعدين هو المقدار وهو انما يعرضه لانه نهاية
للصورة الجسمية واذا اخذ مع هذا العارض كون مضافا مشهوريا كون معروضه المقدار كان الاب
مضاف مشهوري معروضه الجوهر ولا كذلك اذ جعل القابل للفرض البعدين هو المقدار وهو ليس
نهاية للصورة الجسمية بل كون نهاية الجسم التعليمي قد عرفت ان الشيخ ومن تبعه من المحققين
لا يفرقون بين الجسم التعليمي والصورة الجسمية الا بالابهام والتعيين ويقولون ان الجسم من حيث انه
شئ يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة صورة جسمية وجوهر ومن حيث انه ٥٨٣
متقدر بمقادير متعينة جسم تعليمي وليس الجسم امتدادان يعرض احدهما جوهر والآخر عرض قائم
بالجوهر لا امتياز بينهما في الاشارة الحسية فالسطح نهاية الجسم المتعين الذي يقال له بهذا الاعتبار
الجسم التعليمي والحاصل ان السطح مقدار قائم بالشئ الممتد المنبسط في الجهات الثلث المتعين فباعتبار
قيامه بمثل هذا الشئ عرضه اضافة مخصوصة مضافا مشهوريا وليس هو بهذا الاعتبار مقدار
فان قيل فاذا لم يكن مقدارا فلا يكون داخلا تحت مقولة من المقولات اذ ظاهر انه ليس بجوهر ولا كيف
ولا مقولة آخرى من المقولات النسبية وقد حكم انه ليس بكم ولو جعل نفس النهاية فيكون امرا عدميا فلا
يكون عرضا ولو جعل مضافا مشهوريا ينقل الكلام الى الامر الذي يعرضه الاضافة الحقيقية وانه من اي
مقولة وظاهر انه ليس بجوهر وقد قال انه ليس بكم ولا يصح ان يكون شيئا آخر من المقولات
كما لا يخفى قلت هو من حيث حقيقته مقدار فهو داخل تحت مقولة الكم ومن حيث عرضت له اضافة هي
كونه نهاية لقابل الابعاد الثلثة مضاف مشهوري يصدق عليه معنى الاضافة فهو بهذا الاعتبار داخل

تحت معنى المضاف كما ان الاب من حيث الحقيقة جوهر ومن حيث عرضت له اضافة الابوة مضاف مشهوري
يصدق عليه معنى الاضافة ولا محذور في ذلك هذا ثم السطح بكلا الاعتبارين عني باعتبار انه نهاية عرض قابل
لفرض ابعاد ثلثة وباعتبار انه مقدار عرض اما انه باعتبار انه نهاية عرض فلانه بهذا الاعتبار قائم
بالجسم وليس كجزء منه ولا يقوم فانما هذا انه مع قطع النظر عن الجسم فهو في بهذا الاعتبار عرض وليس
من شرط الحال في شئ ان يكون ساريا في ذلك الشئ مطابقا ذاته ذاته ولا ان يكون بذاته من المحل شئ
يطابقه كما حقق في الطبيعيات فانه قد تبين هناك في حل شبهة اوردها اصحاب الجزء على اثبات
مطلوبهم وهي ان النقطة عرض قائم بالجسم كالمخروط وغيره فمحلها اما ان يكون جوهرا غير منقسم فالمطلوب
وان كان عرضا يلزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما يلزم اما انقسام النقطة ان كان في كل جزء من المحل
جزء منها واما قيام عرض واحد باكثر من محل واحد ان كانت النقطة بكليتها في كل واحد من اجزاء
المحل انه ليس من شرط وجود شئ في شئ ان يطابق ذات الحال ذات المحل بل الموجود في شئ قابل للانقسام
قد يكون حصوله فيه من حيث ذاته المنقسمة قوة او فعلا وح انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ان
فعلا ففعلا وان قوة فقوة كالسواد في محله وقد يكون حصوله فيه لا من تلك الحيثية بل من حيثية اخرى
كالتناهي وح لا يوجب انقسام المحل انقسام مثل ذلك الحال اصلا فانه ليس من شرط ما يقبل الانقسام
ان يكون قابلا من جميع الوجوه والحيثيات حتى يلزم انقسام الحال فيه مطلقا فح نقول محل النقطة ليس
بجزء غير منقسم بل محله شئ قابل للانقسام ولكن حلول النقطة فيه من جهة تناهيه في الامتداد الخطي واما
انه باعتبار انه مقدار عرض فلانه يجوز تبدله على الجسم الواحد الشخصي مع بقائه في الحالين كما نبه على
بيانه هذا وقد قال صدر المحققين قدس سره في شرح هذا الكلام قبول السطح لفرض بعدين فقط ثبت

لا من حيث كونها نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات الثلث ومثل ذلك الامر اذا انتهى وانقطع
في احدى هذه الجهات كان من شان ما هو نهايته من حيث انها معه نهاية مطلقة ولاي شئ كان ان ينبسط
في جهتين وان يقبل فرض بعدين وقد علمت مرارا ان هذا المعنى ليس معنى المقدار وان لم ينفك
من المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو ليس بهذه الجهة مقدارا بل هو من هذه الجهة اي جهة كونه نهاية
من المضاف وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا له اضافة ولكن ذلك الشئ في حد امور ثلثة متحدة
بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار ثم قال صدر المحققين قدس سره ولا شبهة
في ان السطح بمعنى احد من المقادير الثلثة هو من عوارض الجسم الطبيعي اما من جهة كونه نهاية فظاهر لان ٥٨٥
وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود الجسم امر محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة
للمتناهي فيكون عرضا قائما به واما كونه قابلا لفرض بعدين او كونه مقدارا سطحيا فلجواز تبدله على الجسم
الواحد الشخصي مع بقائه بحاله انتهى ولا يخفى عدم انطباقه على المتن اذ المذكور في كلام الشيخ ان كون
السطح قابلا للبعدين باعتبار انه هو بهذا الاعتبار عرض وباعتبار كونه مقدارا عرض ايضا واستدل
على عرضيته بالاعتبار الاول بانه عارض للمتناهي ويستدل بهذا الدليل على عرضيته بالاعتبار الثاني والشارح
والمحقق ذكر انه عرض انه عرض بالاعتبارات الثلث وجعل الدليل على عرضيته بالاعتبارين الآخرين التبدل
وانت خبير بانه لا حاجة الى الاستدلال على عرضيته باعتبار كونه قابلا للبعدين اذ هذا المعنى لو اعتبار
كونه نهاية واذا ثبت عرضيته بهذا الاعتبار فلا حاجة الى التعرض لاثبات عرضيته باعتبار كونه
قابلا للبعدين اذ ثبوت هذا له باعتبار ثبوت ذلك له وقد قيل عليه اما جعل البعد معنى آخر غير المقدار
فقد مر ما فيه غير مرة والقول بان الاجسام لا تختلف في الصغر والكبر بحسبه وتختلف فيهما بحسب المقدار

مما لا يقبله الطبع السليم وايضا نقول على تقدير صحته كان هذا غير معنى النهاية وغير الاضافة وهو ظاهر بل من مبنى
به الجسم الطبيعي فلا معنى اذن لقول الشيخ ان السطح من هذه الحيثية ليس مقدارا بل اضافة وايضا لا معنى لقوله
القابل ان معروض هذه الاضافة احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد
ومقدار اما اولا فلان الاضافة هي النهاية فلا معنى لجعل معروضها انتهاء ولو جعل الاضافة هي الامر القابل
للبعدين على ما فهمه فعلى تقدير صحته كيف يعقل جعل معروضه الانتهاء والبعد والمقدار اما الانتهاء فظاهر
انه امر عدمي ولا يصح ان يكون معروضا لذلك الامر واما البعد فانه عينه فكيف يجعل معروضا له واما المقدار
فلان الظاهر ان المقدار يعرض ذلك الامر لا العكس واما ثانيا فلان جعل الانتهاء والبعد والمقدار امرا
متحدا بالذات متغايرا بالاعتبار مما لا معنى له كيف والانتهاء والمقدار كل منهما من مقولة اخرى والمقولات
متباينة كما هو الظاهر وبزعمهم ايضا والبعد ايضا على زعمه ليس من مقولة المقدار ولا يصح حمل احدهما على
الآخر ولو فرض صحته وظاهر ان الشيخ لم يذهب الى ذلك وهو ظاهر فلا معنى لشرح كلامه على هذا النحو
انتهى ونحن نقول اما ان البعد مطلق غير المقدار فقد عرفته وعرفت ضعف ما اورده هذا القائل
مرارا واما ان الاجسام لا تختلف باعتبار معنى البعد وتختلف باعتبار المقدار صغرا وكبرا فذلك
امر بين اذ قد عرفت ان مرادهم من البعد الامتداد وعرفت ان المتصل بمعنى الممتد قد يكون جوهرا
اذا كان ممتدا في ثلث جهات فالجسم الطبيعي ما يكون في هذا المعنى غير معنى النهاية وغير معنى الاضافة
نعم نجوابه ان كون معنى قابل البعدين غير معنى النهاية لا يستلزم ان يكون السطح باعتبار كونه قابلا للبعدين
مقدارا حتى لا يصح ما ذكره الشيخ بل هو باعتبار انه نهاية قابل للبعدين واما قوله وايضا لا معنى لقول هذا
القابل ان معروض هذه الاضافة فح نجوابه ان هذا القابل حمل كلام القائل المحقق على غير مراده وذلك انه قد صرح

ممتدا في ثلث جهات وظاهر ان
الاجسام الطبيعية مطلقا لا تختلف
في هذا المعنى واما قوله

لم يقل ان معروض هذه الاضافة احد امور ثلثة بل قال ان ذلك الشئ الذي هو السطح احد امور ثلثة مضافة
باعتبار انه نهاية ومقدار باعتبار انه من شانه ان يقدر ويمسح وبعد باعتبار انه قابل لفرض بعدين فيه
فاندفع جميع ما اورده مع ما فهمه وما اورده ثانيا بقوله حمل النهاية والبعد والمقدار امر متحد بالذات
متغاير بالاعتبار مما لا معنى له مردود بان شيئا واحدة قد يصدق عليها مفهومات مختلفة فتلك الذات
الواحدة باعتبار كونها تصدق عليها هذه المفهومات المختلفة داخلة تحت هذه المفهومات وبحسب
صدق بعض هذه المفهومات عليها مغايرة لنفسها باعتبار صدق بعض آخر منها مما يصدق عليه
تلك المفهومات امر واحد بالذات فيعرض كونه امورا متعددة متحدة الذات هو اذا مما تصدق على ذات واحدة
ولا محذور في ذلك اصلا كما لا يخفى ثم اورد هذا القائل ان الشيخ استدل على عرضية السطح باعتبار كونه نهاية الجسم
القابل للابعاد الثلثة غير تام اذ قد حكم بكون النهاية والبعد امرا واحدا مع ان السطح باعتبار كونه نهاية وجوده
امر عدمي وباعتبار كونه بعدا او مقدارا وجوده وجود امر محصل فاذا اعتبر ذلك فلم يجز ان يكون السطح
باعتبار كونه نهاية متحد الذات مع الجسم وان كان وجود السطح بهذا الاعتبار وجود امر عدمي ووجود الجسم
وجود امر محصل موجود والا فما الفرق وبل هو الا تحكم محض وهو منحرف ظاهر ولا يمكن دفعه بان تبدل السطح
مع بقاء الجسم كما يدعون ويدعون بدل على انه ليس متحد الذات مع الجسم اذ هذا في كلامه دليل على
عرضية السطح باعتبار كونه مقدارا الا ان يقال انه لما كان ظاهرا امتناع اتحاد الشئ بحسب الوجود مع
نهايته لان النهاية اضافة يعرض له عند تمام امتداداته والكلام في كونه باعتبار انه نهاية له عرض
لم يتعرض المحقق في الكلام بل اقتصر على مجرد ما ذكره اتكالا على وضوح الامر وكون السطح بهذا الاعتبار وجوده
وجود امر عدمي لا ينافي كون وجوده باعتبار انه مقدار وجود امر محصل هذا ما يمكن ان يقال من المقال

ودفع هذا القال ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان امرا له في نفسه لم يكن نسبة
المقدارية في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية من كون نسبة ذلك المعنى المقداري
في السطح نسبة فصل الى الجنس والنسبة الاخرى نسبة عارض الى الصورة وانت تعلم ان هذا الاصول قد
ادعى الشيخ سابقا ان ثبوت هذه الحيثية اعني كونه بحيث يفرض فيه بعدان للسطح باعتبار كونه نهاية لان شانه
ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم فالان استدل على ذلك بان هذه الحيثية لو كانت ثابتة
للسطح باعتبارة في نفسه لا باعتبار كونه نهاية لقابل الابعاد الثلثة لكانت فصلا للسطح الذي هو فرد من
افراد المقدار الجنسي مقوما له ومقسما للمقدار ويستلزم ذلك ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة فصلا
مقسما لجنس المقدار ومقوما للجسم الجوهري مع ان نسبة المقدار الى الصورة الجسمية نسبة عارض الى نسبة
جنس الشئ اليه لان كون الشئ قابلا للبعد معنى واحد والمقدارية معنى واحد وقد ثبت سابقا ان
نسبة المقدار الى القابل للابعاد الثلثة نسبة عارض فيلزم ان يختلف نسبة معنى واحد الى معنى واحد
بالذاتية والعرضية وبذلك كما تبين في المنطق فاتضح من هذا ان ثبوت هذه الحيثية للسطح باعتبار كونه نهاية
للقابل للابعاد الثلثة لا باعتباره في نفسه ومن حيث انه مقدار فان قيل لا نم ان قابل البعدين وقابل
الابعاد معنى واحد بل هما معنيان متغايران ولا يلزم من كون نسبة المقدار الى قابل الابعاد نسبة عارض
الى الصورة ان يكون نسبة المقدار الى قابل البعدين ايضا كذلك قلنا معنى كون الشئ قابلا للبعد على وجه
ومعنى كون السطح قابلا للبعدين كونه فردا من المقدار كما ان معنى كون الجسم قابلا للابعاد كونه فردا من المقدار
فلو كان ثبوت هذا المعنى للسطح في نفسه لزم المحذور المذكور وذكر الفاضل الهروي في شرح هذا الكلام ان الشيخ
لما ذكر ان السطح له اعتبارات وذكر اعتبار النهاية والمقدارية اراد بيان حال الاعتبار الثالث

وهو امكان فرض بعدين فقط فذكر ان ذلك للسطح لو كان في ذاته وفي اول ماهيته ان يكون فصلا لم يكن نسبة
المقدارية بمعنى الجنسية في السطح الى ذلك الامر الذي هو فصل لنسبة المقدارية المطلقة الى الصورة الجسمية
بل يكون نسبة ذلك المعنى الى المقدارية الجنسية الى صلة في السطح نسبة فصل الى الجنس والنسبة الاخرى وهي
نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية اليها نسبة عارض الى الصورة ثم ذكر توجيها آخر وهو ان يكون مراد
الشيخ ان السطح كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان ليس فصلا له والا لم يكن نسبة الى ذلك الامر الى
المقدار الا نسبة فصل الى الجنس لكن نسبة المقدار المطلق ومطلقه الى الصورة الجسمية وهي نسبة
عارض الى الصورة هذا كلامه ولكن نقول اما توجيهه الاول فمحتمل اذ لو كان غرض الشيخ من هذا الكلام
ان يكون السطح بحيث يفرض فيه بعدان امرا ثابتا للسطح لذاته ونسبة الى المقدارية المطلقة نسبة
فصل الى الجنس لكان ما ذكره بعد تمام ان كون السطح كذلك باعتبار كونه نهاية لكن امنا فصلا لهذا
وبالجملة على هذا التوجيه يكون كلام الشيخ مشتملا على التناقض وذلك ظاهر والذي حمل على هذا التوجيه الوجيه
كلام الشيخ في التعليقات وهو قوله السطح يعتبر فيه انه نهاية ويعتبر فيه انه مقدار وليس هو مقدار
بالجهة التي هو نهاية ونسبة هذا المعنى وهو انه يمكن ان يفرض فيه بعدان المقدارية فيه نسبة فصل
الى الجنس لا كنسبة المقدارية الى الصورة الجسمية فان هذه النسبة نسبة عارض الى الصورة
هذا كلامه ولا يخفى انه ليس بصريح في المعنى الذي فهمه فان قوله ونسبة هذا المعنى يحتمل ان يكون معطوفا
على قوله هو في قوله وليس هو والتقدير انه ليس نسبة هذا المعنى الى المقدارية كذا ويح يوافق كلامه
هنا وعلى تقدير ان يكون مراد التعليقات ما فهمه هذا الفاضل فلا يجب ان يوجه كلامه هنا بحيث
يوافق كلام التعليقات ولكن يصير مشتملا على الهذر والتناقض كيف وليس الجزم حاصلا بان جميع

ما في التعليقات كلام الشيخ واما التوجيه الثاني ففيه هذا الفاضل اما الاحتمال من جهة الى لغة الكلام التعليقات
ولا يبالي بمخالفة اجزاء كلامه هنا بعضه لبعض ولانقول خلاف في التوجيه الاول لا جل هذا ولم يبين في
توجيهه الثاني بطلان التالي مع ان ذلك مما لا بد منه ليتم بيان فيضمر ثم انه اورد على الشيخ على
التوجيه الاول انه لقائل ان يقول كون السطح بحيث يمكن فيه فرض بعدين لو كان فصلا له لكان
كون الجسم التعليمي بحيث يمكن فيه فرض ثلثة ابعاد فصلا له ايضا في نسبة السطح والجسم التعليمي الا امكان
مع ان امكان فرض ثلثة ابعاد فصل جوهري للصورة الجسمية ولا يخفى عليك انه على تقدير صحته ما ذكره
فهذا فاسد لان ما هو فصل للصورة الجسمية هو قبول الابعاد مطلقة وليس فصل الجسم التعليمي ذلك بل قبول
ابعاد معينة محدودة على ما عرفت مرارا واعلم ان السطح العرضية بالحدث ويبطل في الجسم بالانفصال
والانفصال واختلاف الاشكال والتقاطيع وقد يكون سطح الجسم سطحا فيبطل من حيث هو سطح ويحدث
مستديرة وقد علمت فيما سلف من الاقاويل ان السطح الواحد الحقيقي لا يكون موصوفا بالكرية والسطح في
الوجود ولذلك ليس كان الجسم الواحد يكون موصوفا باختلاف الابعاد بالفعل متعاقبة عليه فلك
السطح ولان السطح اذا ازيل من شكله حتى يبطل العادة فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال
صورة السطح الواحدة التي بالفعل وقد علمت ان هذا من اقوال اخرى وقد علمت ان هذا لا يلزم في
الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال وقد علمت انه اذا التقت سطوح ووصل بعضها ببعض
فانتفى وبطل الحدود المشتركة كان الكائن سطحا آخر بالعدد بل الواحد اما بنفسه الاول لم يكن ذلك السطح
الاول بالعدد بل آخر مثله بالعدد وذلك لان المعدوم لا يعاد وقد تبين مما عرضية السطح باعتبار
كونه نهاية للقابل للابعاد الثلثة وانت رايته انه من حيث هو مقدار ايضا عرض فاذا ان

ـه بيان عرضيته بهذا الاعتبار فذكر ان السطح يبطل في الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال والجسم بشخصه وربما يكون المتبدل فيه مع حصول المتبدل في الجسم مثلا قد يكون جسم مسطح بسطح فيصير مستديرا بسطح والسطح الواحد لا يمكن ان يكون موضوعا للكروية والتسطيح كما تبين في الطبيعيات في فصل الحركة الواحدة بالجنس والنوع قال الشيخ هناك ان الخط المستدير والمستقيم بالحقيقة لا يصح ان يستحيل احدهما الى الآخر في الوجود وذلك لان هوية الخط في الوجود ان يكون طرف السطح وهوية السطح ان يكون طرف الجسم فما لم يعرض للجسم زوال عن هيئته لم يعرض للسطح فلم يعرض للخط البتة فالجسم اذا كان يابسا لم يقبل التنحية واذا كان رطبا قبل التنحية بان يكون اتصال المدية يتفرق او يمتد فان تفرق به فصار الخط خطوطا وان امتد فلم يبق بعينه ايضا فان الخط لا يصير بطول مما هو بالمد فهذا ان الخطان لا ينتقل احدهما الى الطبيعة الاخرى في الوجود ولا يمكن ايضا بحسب التوهم فان الوهم ان توهم ذلك بعد فرد للخط فلم يأخذه طرف السطح بل اخذه ذا جهتين فكانه اخذه جسما دقيقا فالذي يظن ان الخط الواحد يصير موضوعا للاستدارة والاستقامة امر باطل ثم قال اشخاص النوع الواحد من الاعراض ما يختلف باعتبار الموضوع او باعتبار اعراض مقارنة سواء اولية الحقوق اولا ومفارقة الخط المستقيم من المستدير ليس لاجل كثرة الموضوع فان هذه المفارقة موجودة بين المستقيمين والمستديرين وبين ان الاستقامة والاستدارة تنال الخط اولا اوليا فهما امام الفصول واما من الاعراض الاعراض الاولية فعلى الاول يكونان متنوعين للخط وعلى الثاني فاما ان يكونا لازمين لطبيعة الهيولى فيجب ان يكون مستوى فيهما اشخاص نوع المعروض وذلك مح واما ان لا يكونا كذلك فلا مانع من فرض وجود الموضوع لا بهما مع عدم هذا العارض فلا كذلك

موضوعين

موضوع الآخر وليس الامر كذلك فيما نحن فيه فانه اذا لم يكن المادة بالصفة التي بها صارت خطا مستقيما او مستديرا لم يكن بعينه الخط موجودا فاذن ثبت ان الخلاف بين الخط المستدير والمستقيم انما هو خلاف الذي يكون بين النوع والنوع قال والسقط من تصور هذا القانون قول من ظن ان في طبايع الامور السماوية تضادا لان فيها تقعيرا وتحديبا او منحنيا فلب المتضادين اذ ليس موضوعا واحدا لانك تعلقتهما ولا موضوع آخر لنسبة هذا الخص كلامه هناك فقد تبين ان السطح يبطل ويحدث بسبب تبدل الابعاد وايضا ان السطح اذا ازيل عن شكله بطلت ابعاده ونهاياته واذا بطلت هي وتبدلت فلا يمكن ذلك الا بقطعه سواء حصل قطع في الجسم الذي هو محله او لم يحصل فان الجسم الذي يقوم بسطح مستو مثلا اذا جعل منحنيا تصير السطح القائم به منحنيا وذلك يستلزم حصول خط ما في وسط السطح ويحصل من هذا انقطاع بعضها من بعض مع انه لم يحصل في الجسم الذي هو محله انفصال وانقطاع وسر ذلك ان السطح ينقطع بالخط والجسم لا ينقطع والقطع ابطال الوحدة التي هي صورة ذاته وبما عرفت يظهر فساد ما قيل انه ليس كل زوال شكل يستلزم بطلان ابعاد السطح انما هو بقطع السطح وفي القطع ابطال الوحدة التي هي صورة ذاته فان قيل الجسم المتصل اذا انفصل الى جسمين فلا شك ان هيولاه ايضا انقسمت قسمين فقد بطلت الهيولى الواحدة وحدثت هيوليان اخريان فيكون هيولى المتصل الواحد غير هيولى المنفصلين اجاب بانه تبين مما سبق ان الهيولى في نفسها شيء غير المقدار وغير معنى الاتصال والانفصال الذي بازائه مجوز بقاؤها في الحالين فلا يلزم من ذلك ان يكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال واما السطح فلما كان حقيقته حقيقة الاتصال والمقدار فاذا الف بين السطوح واتصل بعضها ببعض نهايتها وصلة بطل بها الحدود والاطراف المتوسطة بينها فكانت تصير باطلة وتكون منها سطح آخر غيرها بالعدد ثم اذا فصل بينها بطل

هذا الواحد وحدث سطوح اخر غيرها كانت او لا بعينها لامتناع اعادة المعدوم على ما تبين في المقالة الاولى واذ قد تبين هذا تبين ان ليس حال السطح الواحد بالنسبة الى هذه الامور من الفصل والوصل واختلاف الابعاد والاشكال كحال الهيولى الواحدة بالنسبة الى نظايرها بان يكون موضوعا لتواردها وتعاقبها وقد ظهر من كلام الشيخ في هذا المقام ان السطح قد يتبدل تبدلا شخصيا كما في صورة تبدل السطح المكعب مثلا الى السطح المربع فيظهر من ذلك ان ليس للسطح بالنسبة الى الجسم تقوم اصلا لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه فثبت ذلك عرضيته وقد قيل على قوله وكان السطح اذا ازيل عن شكله الخ انه لو سلم بطلان السطح بالفصل والوصل وحدث سطح آخر نقول ذلك لا يوجب عرضيته الا ترى ان الصورة الجسمية ايضا تبطل عند القطع وتحدث اخرى مع انها ليست عرضا منع استلزام زوال الشكل مطلقا بطلان ابعاد السطح وان بطلان ابعاده انما يكون مع مع القطع فقط مكابرة صرفة وما ذكره من النقض فقد تقدم تحقيق الحال فيه سابقا واذا عرفت صورة الحال في السطح فقد عرفت في الخط حجة فيما سلف برمته واذا عرفت هذه الاحكام في السطح فقس عليه احكام الخط واعتبار ما من كونه نهاية ومقدارا وعرضيته بكلا الاعتبارين وامتناع كون الواحد منه موضوعا للاستقامة والاستدارة والعظم والصغر وغير ذلك من الاحوال فقد تبين لك ان هذه الاعراض لا تفارق المادة وجودا وعرفت ايضا انها لا تفارق الصورة التي هي في جبلتها ذاتية نوعها ايضا اورد صدر المحققين قدس سره ان هذا الكلام من كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية نوعها ايضا كالمناقض لما قرره الشيخ اولا في الفصل الثانية من قوله في شكل الشمعة بالاشكال المختلفة انه يتبدل الابعاد التي بازائها الكم ولا يتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية وقوله بل الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف تختلف جسميته هذا كلامه والجواب عنه ان المطلوب هنا ان هذه الكميات في المقادير من

جهة

من حيث طبايعها واصل حقايقها غير مفارقة عن الصور المادية لا وجودا ولا تخيلا والذي سبق منه في الفصل الثاني ان المقادير الى حد باعتبار خصوصياتها غير لازمة للصورة المادية ويمكن مفارقتها عنها وتبدلها عليها مع بقائها كما لها فلا تناقض اصلا بين كلاميه ثم قال قدس سره واعلم ان التحقيق عنده ان المقادير التعليميات انما هي من عوارض هيئات الاجسام وليست من الاعراض الزائدة على وجودها فاذا اختلفت الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل او تكاثف فكما تبدل مقداره فكذلك يتبدل جسميته الجوهرية التي بمعنى المادة وما يبقى منه عند ذلك هي الهيولى والصورة الكلية المنحفظة بشخصها ومطلق الجسمية وهذه الامور المذكورة تبقى متشخصة محفوظة كما مر انفا فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل الجسمية التي مقومة الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت جوهريتها وكونها مقومة للجوهر قلت مجرد تبدل الشيء مع بقاء الآخر ثابتا لا يوجب كونه عرضا لان العرض هو الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه والجسم الذي هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس هو جزء لهذا الجسم الطبيعي الكامل ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم عرضيته بل هو جوهر وان تبدل سابقا في حال ذاته على جسم واحد كما في كل مركب طبيعي له جزء صوري وحدته بوحدته وبقاؤه ببقائه لان بريهم بوحدته الحقيقية وجزء آخر مادي هو باعتبار وحدته وحدة مبهمة فصح منهم تجدد وحدته او وحدة الخارجية التي هي قد تمت وكملت بالصورة كما سيتضح لك في مباحث الماهية وقد قيل عليه فيه نظر اما اولا فلان زوال الصورة الجسمية عند اختلاف الاشكال والتخلخل والتكاثف الظاهر انها لا تعلم بالبديهة ولا بالبرهان بل الظاهر ان البديهة تحكم بخلافه واما ثانيا فلان الصورة الكائنة التي ذكر انها باقية بشخصها عند تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف فالظاهر انها الصور النوعية العنصرية والصورة النوعية التركيبية وانت خبير بانه قد يتبدل ايضا عند تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف مع بقاء الجسم

بعينه ولو اريد بها صورة اخرى هو جزء فمن القول كما اشرنا اليه سابقا ايضا واما ثالثا فلان جزئية
الشيء بالنسبة الى المجموع الحاصل منه ومن غيره لا تكفي في عدم العرضية لان جميع الاعراض ايضا كذلك الا ان
يقال كما اشرنا اليه سابقا ان العرض لا يكون جزءا حقيقيا محصلا وندعي ان الصورة الجسمية المتبدلة جزء
حقيقي محصل واما رابعا فلانه لا يصح قوله ولا يصح قوامه مفارقا عنه والجواب عن الاول ان حكمه قدس سره
بتبدل الصورة الجسمية عند اختلاف الاشكال بناء على مذهبه من ان هذه المقادير من عوارض هوية الجسم
اذ ما يكون من عوارض هوية شيء يكون متحد الوجود معه وذلك الشيء ليس له وجود زائد على وجود المعروض مغاير
اياه فبناء على الاصل يكون هذه المقادير متحد الوجود مع الصورة الجسمية وعلى هذا التقدير لا يتصور زوال
هذه المقادير مع بقاء الصورة الجسمية التي متحدة الوجود معها نعم يمكن منع دعواه ان هذه
المقادير من عوارض هويات الاجسام وادعاء انها عوارض وجوداتها كما هو المشهور ولكن دون
ثبوت هذه الدعوى خرط القتاد ومن الثاني بان المراد بالصورة الكائنة الصورة النوعية لا صورة
لا صورة اخرى ليكون غيرها فالقول على ما قد اشير اليه فيما سبق من البيان انه عند تبدل الاشكال
والتخلخل والتكاثف لا يتبدل ولا ادري كيف يسوغ لاحد ان يقول ببقاء الجسم بعينه مع زوال صورته النوعية
الا ان يريد بقاؤه بما هو جسم لا بما هو هذا النوع الخاص من الجسم الطبيعي ومن الثالث بما ذكره هذا القائل من
ان الصورة الجسمية جزء حقيقي محصل نوعيته وصدق هذا الدعوى مما تبين في المقالة الثانية ولا يكون
العرض الا جزءا لمجموع اعتباري ومن الرابع بان الجسم الذي هو جزء مادي لهذا الجسم الطبيعي الكائن من حيث هو
جزء مادي غير متقوم القوام بتلك الصورة النوعية على ما لا يخفى فيصح قوامه مفارقا عنها بهذا الاعتبار
ومن العجائب ان هذا القائل قد قال ببقاء الجسم مع زوال صورته النوعية ومع ذلك حكم بان الحكم

نعم.

بصحة مفارقة الجسم الذي هو جزء مادي للجسم النوعي قواما بدون هذه الصورة النوعية غير صحيح   فقد بقي
ايضا ان تعلم كيف ينبغي ان يفهم قولنا ان السطح يفارق الجسم توهما وان الخط يفارق السطح توهما فنقول
ان هذه المفارقة تفهم في هذا الموضع على وجهين احدهما ان يفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح
والآخر ان يلتفت الى السطح ولا يلتفت الى الجسم اصلا انه معه او ليس معه وانت تعرف ان الفرق بين
الامرين ظاهر فانه فرق بين ان ينظر الى الشيء وحده وان كان معتقدا انه مع غيره لا يفارقه وبين ان ينظر اليه
وحده مع شرط مفارقة ما هو معه محكوما عليه بذلك الملتفت اليه وحده هو في ذلك قائم وحده فهو مع
ذلك يفرق بينه وبين الشيء الآخر محكوما بان ذلك الشيء ليس معه فمن ظن ان السطح والخط والنقطة قد يمكن
ان يتوهم سطحا او خطا او نقطة مع فرض ان لا جسم مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن باطلا
وذلك لانه لا يمكن ان يفرض السطح في الوهم مفردا ليس نهاية لشيء الا ان يتوهم معه وضع خاص ويتوهم له جهتان
يوصلان الى ما يشار اليه ايضا لا يفرق جانباه غيرين كما علمت فيكون ح ما يتوهم سطحا غير سطح فان السطح هو نفس
الحد لا ذو الحدين وان توهم السطح نفس النهاية التي لها جهة واحدة فقط من حيث هو كذلك او نفس الجهة
والحد ان لا انفصال له من جهة اخرى كان ما هو نهاية متوهما معه بوجه ما فكذلك الحال في الخط والنقطة
قد تبين مما ذكره الشيخ عرضية هذه المقادير وانها لا تنفك عن الصورة المادية ولا توهما لان اراد
الشيخ بيان المغايرة بين هذه المقادير في الوجود وان لم ينفك بعضها في الوجود عن بعض آخر وحصل
ما ذكره ان المفارقة وهمية ويعني بها المفارقة في القوة المتخيلة بين هذه المقادير يتصور على وجهين
احدهما ان يتخيل كل من هذه المقادير مجردا عن معروضه كان يتخيل بعضها سطحا بلا جسم وخطا بلا سطح
ونقطة بلا خط وثانيهما ان يتخيل بعضها من غير التفات الى ما هو قرينه كان يتخيل سطحا مثلا من دون

الالتفات الى الجسم الذي هو معروضه انه موجود معه او لا والفرق بين الوجهين بين غني عن البيان اذ فرق بين ان
ينظر الى شيء ويلتفت اليه وان لم يعتقد مفارقته عن شيء آخر وبين ان ينظر اليه ويلتفت وحده بشرط ان لا
يكون معه غيره ويحكم عليه انه قائم بنفسه لا بغيره وهذا الفرق كالفرق بين اخذ الشيء بشرط عدم انضمام
وبين اخذه بلا شرط وجود صاحبه او عدمه فيمكن ان ينظر الانسان الى الشيء وحده ويحكم اليه باحكام
مختصة به سواء اعتقد انه منفرد عن غيره او لم يعتقد بل اعتقد ان معه غيره فكل واحد من هذه الاطراف
يمكن ان يصير ملتفتا اليه للوهم في الوهم او بحسب الخارج من دون الالتفات الى صاحبه ولكن لا يمكن
الوهم بتصوره مجردا عن صاحبه فمن ظن انه يمكن للوهم ان يتخيل سطحا مجردا عن الجسم او خطا مجردا عن
عن صاحبه الجسم او نقطة مجردة عن الخط فقد ظن ظنا كاذبا وذلك لان هذه الاطراف اعني النقطة والخط
والسطح نهايات للاشياء ولا يمكن ان يكون نهاية لنفسه فلو فرض سطح لا يكون طرفا لشيء فلا بد ان
يفرض له وضع خاص فيكون له جهتان يوصلان الى تلك الجهتان الصائر اليه ايضا لا يبقى جانباه متغايرين
فيكون منقسما في الوهم فلا يكون ما فرض سطحا سطحا بل كان جسما اذ الحق انه قد عرفت ان السطح هو نفس الحد والنهاية
لا ذو الحدين فاذا توهم السطح بحيث يكون نفس الحد الواحد من حيث هو حد واحد او نفس النهاية لها
جهة واحدة من حيث هي الجهة الواحدة او يكون نفس الجهة الواحدة من غير ان يتصور انفصاله وانقسامه
الى جهة اخرى ففي جميع هذه التوهمات والاعتبارات لا بد ان يكون متصورا في الوهم معه ما هو
نهايته غير منفك عنه في التوهم ايضا كما في الوجود وكذلك حال الخط بالقياس الى السطح وحال النقطة
بالقياس الى الخط واعترض صدر المحققين قدس سره بان ثبوت المفارقة بين هذه المقادير على الوجه
الثاني ايضا وكذا بين الجسم المقداري والجسم الذي هو في المادة محل نظر فان الحكم بان الوهم يلتفت

الى

الى السطح دون الالتفات الى الجسم الذي هو طرفه لا يخلو من اشكال اذ التفات الوهم الى شيء لا ينفك
عن تصويره عنده وذهول عن شيء غيره هو عدم حضوره فليس عالم الادراك والشعور والتصور كعالم
المادة والاشياء الخارجية فان يكون للاشياء وجود سواء ادركت او لا التفت اليها او لم يلتفت
فاذا قرن شيء بشيء في الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات الى احدهما مع الغفلة عن الآخر وبهذه
الغفلة لا يجعل المغفول عنه معدوما بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود الاشياء هناك نفس
مدركيتها بلا اختلاف حيثية اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن
الجسم الذي هو طرفه يلزم ح السطح وجوده في الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر ان عدم التفات الوهم الى شيء
يوجب عدمه في الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم في الوهم مفارقة لا يكون مع وجوده وجود
الجسم في الوهم باطل فاذن كما لا يقدر الوهم ان يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات
اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه وكذلك قياس الخط والنقطة فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله ان هذه
الامور ليست متغايرة في الوجود وانما هي متغايرة نحوا من التغاير لا بهذا العوارض التحليلية كالوجود
والوحدة في عروضها للماهيات فيحصل للاشياء نحو آخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين وهو المفارقة
بحسب الماهية والمعنى كالفرق بين الماهية ووجودها وكالفرق بين الجنس وفصله في بسيط كاللونية والسواد
فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين في الوجود دون صاحبه اذا اختلفا في المعنى والمفهوم فقوله
ما ذكره من انه لا يجوز ان يكون شيء في الوهم ولا يلتفت اليه مما لا يلتفت اليه اذ لا دليل على ذلك ولا بينة
يحكم به بل بخلافه الا ترى انه يجوز ان يرى مجموع اشياء بجملته من دون التفات الى خصوصيات اجزائها وهذا
القائل في ان النوع البسيط تحلله العقل الى الجنس والفصل وظاهر ان النوع اذا كان في العقل مجملا جنسه وفصله موجودان

فيه والامكان تحليله اليهما من قبيل الاختراعات الكاذبة ولا شك ان ما نتصوره على الاجمال لا يتوقف العقل
الى خصوص جنسه وفصله فقد ظهر انه يجوز ان يكون شي في العقل مع عدم التفات اليه واذا كان حكم العقل
كذا فما ظنك بالوهم انتهى ولكن نقول ان المحقق قدس سره قايل بان العقل يمكنه ملاحظة معنى السطح مع قطع
النظر عن هيئة الجسم كما هو صريح قوله قدس سره فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين في الوجود دون صاحبه
اذ ذاك صلحا في المعنى والمفهوم وانه نتصور النوع البسيط بعنوان الاجمال الذي نقول من غير ملاحظة خصوصيهما
وانهما لسا كالحاصلين فيه ح لا يلزم على هذا التقدير ان يكون تحليل العقل النوع البسيط اليهما اذا التفت
اليهما من قبيل الاختراعات الكاذبة كما توهمه اذ هما موجودان في العقل الفعال وهو خزانة العقل واذا التفت
اليهما لحصول اتصال له تام بالعقل الفعال يصيران مدركين له وح يكونان موجودين فيه ومن البيان انه لا يلزم
من تصور العقل معنى السطح مع عدم تصور معنى الجسم تجرده اصلا واما الوهم فاذا لاحظ السطح مع العمق
من الجسم يكون السطح موجودا فيه لا بمعناه الكلي ولا يكون الجسم موجودا فيه هنا فيلزم مفارقة السطح عن
الجسم يكون السطح موجودا فيه لا بمعناه الكلي ولا يكون الجسم موجودا فيه فيلزم مفارقة السطح عن الجسم
في الوهم التي لا يجوز انها الشيخ ايضا لما ذكره من الدليل وما اورده هذا القايل اخيرا بقوله لا يلزم من عدم
امكان التصور السطح مجردا عن الجسم عدم تغايرهما في الوجود اذ يجوز ان يكونا متغايرين مثلا زيد
مدفوع بانه قدس سره لم يجعل عدم امكان تصور السطح مجردا عن الجسم دليلا على عدم تغايرهما
في الوجود وكيف وهو لا يقول بعدم امكان تصور السطح مجردا عن الجسم اذ يقول للعقل ان يشير الى
كل واحد من المتحدين في الوجود دون صاحبه بل جعل عدم امكان مفارقة السطح الجسم وجودا وتوهما
دليلا على اتحادهما في الوجود وقد اورد هذا القايل على كلام الشيخ بان ما ذكره من قبيل مغالطة الامور
الذهنية

الذهنية بالامور الخارجية لان هذا انما هو في الخارج لكن لا يلزم ان في الذهن ايضا عدم انه اذا كان السطح
مفردا كان له جهات ح هو ظاهر سيما اذا اريد بالوهم يشتمل العقل ايضا وما يظهر في صحة المقال
النظر في المرآة والتمثال ولا يمكن ان يقال ان الصورة المنطبعة في المرآة لها وجهان كما لا يخفى وجهه
والجواب ان المراد بالتوهم ليس ما يشمل العقل ايضا بل التخيل ومن البيان انه لا يمكن تخيل السطح مجردا
عن الجسم اذ لا يمكن تخيل امر له طول وعرض مجردا عن العمق فكل ما يتخيله المتخيل ذا طول وعرض متخيل له عمقا
ايضا فيكون المتخيل سطحا غير سطح واما الصورة المنطبعة في المرآة فليست الصورة ما له طول وعرض وعمق
فيكون بمنزلة الصورة الخيالية وليست سطحا مجردا عن الجسم حتى يما يقال ما قاله والذي يقال
ان النقطة ترسم بحركتها الخط فانه امر يقال بالتخيل ولا امكان وجوده لان النقطة لا يمكن ان يعرض لها
مماسة مستقلة فانا قد بينا ان ذلك جائز فيها توهما لكن المماسة لما كانت لا تبقى وكان لا يبقى ذلك الان
بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة فلا يكون هناك نقطة تبقى مبدء خط بعد المماسة ولا يبقى امتداد
منها وبين آخر المماسة لان تلك النقطة انما صارت نقطة واحدة كما علمت في الطبيعيات
بالمماسة لا غير فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هي نقطة وتلك كيف تبقى هي مبدءا له ثم اما
انتبا بل انما ذلك في التخيل فقط وايضا فان حركتها يكون لا محاله وهناك شي موجود يكون الحركة عليه
او فيه وذلك الشي القابل لان تحرك فيه هو بعد جسم او سطح او بعد هو خط فيكون هذه الاشياء
موجودة قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة لان توجد هي اما وجود المقدار الجسماني فظاهر واما
وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح
وافتراض الحدود لها قد ينقل من القدماء ان النقطة ترسم بحركتها الخط وان الخط يرسم بحركته السطح

والسطح بحركته الجسم اذا تحرك عمقا وعرضا وكان مرادهم من هذا التجرد والتصوير والتخيل لا ان الامر
في الواقع كذلك ولا يمكن الاستدلال على بطلان قولهم ان النقطة ترسم بحركتها الخط بانه لا يمكن
ان يعرض لنقطة مماسة مستقلة مع شي اخر وذلك لانه قد تبين في الصناعة الطبيعية انه يمكن
للنقطة مماسة مستقلة متبعة امر اخر كما اذا فرض ان جسما مخروطيا ماس براسه سطحا وكذا
يمكن للخط مماسة مستقلة متبعة جسم كما اذا فرض مماسة طرف جسم بسطح فان لذلك الخط
مماسة مستقلة مع ذلك السطح متبعة ذلك الجسم الذي ذلك الخط طرفه وكذا يمكن للسطح تلك
المماسة بل الذي يمكن به الاستدلال على بطلان قولهم وجهان اوردهما الشيخ احدهما ان شيئا اذا
ماس شيئا اخر ثم فارقه فان حاله بعد المماسة كحال قبل المماسة فلا تبقى نقطة حصلت بالمماسة
فاذا لم يبق الاثر بعد المماسة فلا يحصل الامتداد اصلا توضيحه انا اذا فرضنا ان مخروطا ماس
سطحا فباعتبار هذه المماسة يحصل نقطة ثم اذا انتقل بطل النقطة لان حصولها كان باعتبارها
فبعد زوالها لا تبقى لجانبها فكان الحال التي كان فيها هذه النقطة كالحال التي قبل المماسة فكما لم يكن
نقطة قبل المماسة فكذا ليست نقطة بعد المماسة فلا يمكن ان يقال بارتسام خط وهو ظاهر وثانيهما
انه على تقدير ان يكون حركة النقطة معدة لحصول الخط لا يلزم من هذا تقدم النقطة على الخط بحسب الذات
ومن جهة الطبيعة وليس كلامنا الا في التقديم والتاخر بحسب الذات فالنقطة المستقلة لا يكون
متحركة الا في شي او على شي وذلك الشي يكون قابلا لان تحرك فيه فيكون جسما او سطحا فيكون
هذه الاشياء موجودة قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة لوجودها والترديد المذكور كانه
بناء على اختلاف مذهبي المشائين والاشراقيين في المكان من انه البعد او السطح لا باعتبار
ان

ان الحركة قد يكون على سطح جسم كحركة الحيوان على وجه الارض وقد يكون في داخل السطح المحيط كالحركة
في الهواء كما ذكره الفاضل الخراساني وذلك ظاهر لابطال قولهم وجه آخر اورده في المباحث المشرقية
وهو انه اذا جمعت عدة من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها وتاليفها خط لان النقطة الثلث مثلا
اذا اجتمع فالنقطة التي وقعت في الوسط ان لقيت الواقعتين في الطرفين بكليتها لزم التداخل
فلا يحصل ما له عظم لان المداخلة التامة تنافي العظم والترتيب وان لم يكن الملاقات بالكلية فيلزم الانقسام
والنقطة غير قابلة ثم ان تكرر نقطة واحدة عدة مرات حكمه في عدم حصول الخط بعينه حكم اجتماع نقط
متعددة في تلك العدة والمثل هذا تبين امتناع تالف السطح من الخطوط والجسم من السطوح ثم تعرض
الشيخ لاثبات وجود هذه المقادير الثلث فذكر ان الجسم ظاهر الوجود فان وجود السعة والفضاء اجلى
واغنى عن البرهان من وجود الجسم الطبيعي واما وجود السطح فلان البرهان قد قام على وجوب تناهي الابعاد وهو مثبت
لوجود السطح لان البعد الجسمي اذا انتهى لا محالة ينتهي بشي وهو السطح وهذا بديهي وان السطح هذا الشي العدم
باعتبار كونه نهاية واما وجود الخط فلجواز القطع في سطوح الاجسام القابلة للقطع ولجواز الحركات في
غيرها وبه يتعين الخطوط المستديرة والمستقيمة كمحيطات الدواير ومحاورها واما الزاوية
فقد ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم ينبغي ان ينظر في امرها فنقول ان المقدار حسيا كان او سطحيا
فقد يعرض له ان يكون محاطا بنهايات تلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات
شيئا ذا زاوية ثم قد يراد ان ينظر الى حال نهاياته من جهة اخرى فكان المقدار اكبر بعدها ينتهي عند نقطة فان
سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية وان شئت سميت الكيفية التي له من حيث
هو كذا زاوية فيكون الاول كالمربع والثاني كالتربيع فان اوقعت الاسم على المعنى الاول قلت

زاوية فيكون مساوية وناقصة وزائدة لبعضها لان جوهر المقدار وان اوقعت على المعنى الثاني
قلت ذلك لها بسبب المقدار الذي هي فيه كالتربيع فان هذا الذي هو الزاوية بالمعنى الاول لكن
ان يعرض لها ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح اعلم انه وقع الخلاف بين القوم في امر الزاوية
منهم من ذهب الى انها من مقولة الكم ومنهم من ذهب الى انها من مقولة الكم ولكنها جنس مباين للمقادير
الثلثة اعني الجسم والسطح والخط واحتج الذاهب الى انها من مقولة الكم بانها قابلة للمساواة واللامساواة
والتجزي وقيل كل زاوية فان حقيقتها يبطل بالتضعيف مرة او مرارا لان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة
بطلت حقيقتها واذا ضوعفت الحادة مرات لا تبقى حقيقتها ثم البيان ان المقدار لا يبطل حقيقته
بالتضعيف فليست الزاوية بمقدار ومن ذهب الى انها من مقولة الكيف استدل على ذلك بانها
قابلة للشدة والضعف وقبولها ليس الا لذاتها واما الذي يثبت لها باعتبار موضوعها المساواة
واللامساواة والعظم والصغر واعترض بانها على تقدير كونها كيفا يكون من الكيفيات المختصة
بالكميات فالزاوية المسطحة مثلا سواء كانت كما او كيفا من الواجب ان تنقسم في جهتين طولا وعرضا
ولحصل من انقسامها افراد تكون زوايا لكن اصغر من الزاوية الاولى مع ان الامر ليس كذلك فان
ذلك السطح اذا انقسم في امتداده العرضي الذي بين الضلعين المحيطين المنتهيين الى النقطة انقسمت الزاوية
الى زاويتين والهيئة الى هيئتين واما اذا انقسم في الامتداد الطولي بين الرأس والقاعدة
لم تنقسم الزاوية ولا الهيئة بل تثبت كلها وللشيخ قبل ان تعرض لابطال قول من ذهب الى انها
جنس مباين للمقادير الثلثة قرر القول المحقق عنده في امر الزاوية وهو ان المقدار جسما كان
او سطحا قد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات تلتقي عند نقطة واحدة فهذا المقدار من حيث هو كذلك

بهذه النهايات مشتبها زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته واطرافه التي من جهة اخرى وقوله عند نقطة
واحدة احتراز عما احاط به قوسان من دائرتين متساويتين بحيث يتحدان خطا واحدا فانه ليس بزاوية
وانما قال فهذه المقدار لان السطح الذي بين الخطين المتلاقيين على نقطة امتدادين احدهما هو الواقع بين
ذينك الخطين والآخر مقاطع له وهو المبتدا من نقطة بين ملتقى الخطين فاذا اعتبر بعينه كل من ذينك الامتدادين
بانتهائه بالخطين لم يكن السطح بهذا الاعتبار زاوية لانه ينقسم في الجهتين واذا اعتبر بعين امتداده
الواقع بين الخطين فقط بانتهائه الى حد آخر وكونه غير متناه في الجهة المقابلة لجهة النقطة اذا اعتبر الامتداد
المطلق الامتداد من تلك النقطة يكون ذلك السطح بهذا الاعتبار غير قابل للانقسام الا في الامتداد الواصل
بين الخطين فيكون السطح بهذا الاعتبار زاوية بهذا فكان هذا الشيء المحاط بهذه النهايات مقدارا اكبر
من بعد ينتهي عند نقطة فكل مقدار غير خط ينتهي الى نقطة هو زاوية او ذو زاوية سواء كان سطحا او جسما
فالسطح الذي يحيط به حدان يلتقيان على نقطة قد يحيط به ثالث او رابع فان اعتبر من حيث كونه محاطا
بحدين ليس معها ثالث فهو بهذا الاعتبار او حالة تلك زاوية وان اعتبر من حيث كونه محاطا بهما وبغيرهما
احاطة تامة فهو بهذا الاعتبار او حالة تلك شكل وعلى هذا القياس يعرف الفرق بين الزاوية
المجسمة والشكل المجسم فان شئت سميت نفس هذا المقدار زاوية من حيث كونه محاطا بخطين
ملتقيين عند نقطة ان كان هذا المقدار سطحا او بسطوح ملتقية عند نقطة ان كان المقدار جسما وان شئت
سميت الكيفية التي باعتبارها يوصف موضوعها على الصفة المذكورة فيكون الاول كالمربع والمخمس
والمدور والثاني كالتربيع والتخميس والتدوير وليس المراد منها نفس الاضافات فان الاشكال
ليست من مقولة المضاف بل المراد منها مبادئ هذه الاضافات من الهيئات الشكلية والهندسية

اطلق الزاوية اراد المقدار ذي الزاوية كما انه اذا قالوا الشكل ارادوا الشكل والمشكل واذا اطلق الزاوية
اراد الهيئة الحاصلة للمقدار كما انه اذا اطلق الشكل يريد به الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالمقدار فان
اوقعت اسم الزاوية على المعنى الاول يكون من مقولة الكم ويكون اتصافها بالزيادة والنقصان والمساواة
وبالكلية وبالتنصيف وبالتضعيف او التثنية وغير ذلك اتصافا بالذات لكن اتصافها بهذه الاوصاف
انما هو بسبب عروض صفة لها بسببها صارت صنفا خاصا والمتصف بما بهيئة النوعية والجنسية
لا يجعل عوارضها الذاتية عوارض غريبة وان اوقعت اسمها على المعنى الثاني كان اتصافها بتلك
الاوصاف باعتبار محلها كاتصاف السواد بها باعتبار موضوعها فالزاوية بالمعنى الاول قابلة
لفرض بعدين والقسمة في جهتين او لفرض ابعاد ثلثة والقسمة في ثلث جهات وذلك القبول لها
بما هي مقدار مع قطع النظر عن كونه محاطا بين نهايتين او نهايات تلتقي عند نقطة فان ذلك مما لا يجب
معه قبول كل بعد وقسمة كما يقبل في ذاته بما هو مقدار الا ترى ان الدائرة مثلا يقبل بما هو سطح
القسمة الى اجزائه التي ذكرت فانه سطح على اي وجه يقع في القسمة ولا يقبل القسمة من حيث
هو دائرة الى اجزاء هي دوائر البتة على اي وجه يقع القسمة بل مع بعض الوجوه فكذلك الامر في غيرها من النهايات
العارضة للمقادير   والذي نظنه من يقول انه انما يكون سطحا لو تحرك الخط الفاعل اياه في الوهم حركة
نقطية حتى حدثت حتى كان قد تحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول
وعرض بل لم يتحرك الخط المحدث للزاوية لا في الطول وحده كما هو ولا في العرض حتى يحدث سطح وانما
تحرك باحد رأسيه فحدثت الزاوية فجعل الزاوية جنسا رابعا من المقادير والسبب في هذا جهله
بمعنى قولنا ان الجسم ثلثة ابعاد او بعدين حتى يكون جسما او سطحا فاذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان

هذا الذي قاله لا جرم ولا ينبغي للعاقل ان يصغي اليه واما هو شروع من ذلك الانسان فيما لا يعنيه وهذا
الفاضل الجران قد ذهب الى ان السطح بالحقيقة هو المربع والمستطيل لا غير وليس كما زعم بل هم فضل شغل به لما
فرغ عن بيان ما هو الرأي الصحيح والحق الصريح في امر الزاوية شرع في ابطال ظن من ظن انها جنس مباين
للمقادير الثلثة ومذهبه ان الزاوية السطحية مقدار متوسط بين السطح والخط والمجسمة مقدار آخر متوسط
بين الجسم والسطح فجعل الزاوية جنسا رابعا من المقادير وكل واحد من السطحية والمجسمة جنس واقع تحته كوقوع
السطح المستدير والمستوي المتباينين تحت السطح فلا يرد ما اورده صدر المحققين قدس سره من ان المقدار
المتوسط بين السطح والخط لما كان مباينا للمقدار السطح المتوسط بين السطح والجسم فيكون عدد
المقادير على هذا الرأي خمسة بزيادة جنسين لا اربعة بزيادة جنس واحد كما ذكره الشيخ ثم الذي دعى صاحب
هذا الرأي الى ما ظنه هو انه توهم ان فاعل السطح هو الخط وفاعل الجسم هو السطح كما ان فاعل الخط هو النقطة ثم
من البين ان حدوث السطح من الخط انما هو على تقدير تحرك الخط عرضا وحركته عرضا انما يكون اذا تحرك
الخط بكليته وبكلي طرفيه حتى احدث السطح بحركة الطول بتمامه العرض الحقيقي فحدث امتداد عرضي من امتداد
طولي فحصل طول وعرض واما الزاوية فحيث زعم انها عبارة عن مقدار يحدث من حركة احد طرفي الخط
مع ثبات طرفه الآخر فكان عنده ان الخط المحدث للزاوية لم يتحرك لا في الطول وحده يبقى على خطيته
ولا في العرض الحقيقي حتى يحدث سطح بل تحرك ذلك باحد طرفيه فاحدث زاوية فهي جنس متوسط بين
الخط والسطح وعلى هذا فقس الحال في الزاوية المجسمة في كونها مقدارا متوسطا بين السطح والجسم وذلك
ان الجسم انما يحدث لحركة السطح طولا وعرضا واذا فرضنا احد طرفيه ساكنا والآخر متحركا لم يكن الحادث
جسما تاما ثم ان الشيخ بين بعد ذلك ان السبب في ذهاب هذا الفاضل الى هذا الظن هو جهله بمعنى السطح

والجسم وحيلة معنى كون المقدار ذا بعدين او ذا ثلثة ابعاد وحسبانه ان كل ما يقال في تصوير الاشكال
والمخروطات والزوايا وغيرها كما يقال في تصوير الدائرة انها سطح يحصل من توهم حركة احد طرفي خط مع ثبات
طرفه الآخر الى ان ينتهي الى وضعه الاول محمول على حقيقته فزعم ان السطح لا يكون سطحا الا اذا تحرك خط في
امتداد مقاطع الامتداده على وجه تقاطعهم وان الجسم لا يكون جسما الا اذا حصل من حركة سطح في امتداد
مقاطع للامتداد به على زوايا قوائم فلا يكون سطح عنده الا المربع والمستطيل ولا جسم الا المكعب ونحوه
واذا علم ان الذي يقوله بذا الكلام ليس مبناه الا على الجهل والوهم فلا ينبغي لعاقل ان يصغي اليه ويضيع
وقته في سماع كلامه الذي لا يعنيه ولا يهمه فضل الاشتغال به قوله فقد عرفت وجود الاقدار وانها اعراض
وانها ليست مبادي للاجسام اذ الغلط في ذلك انما عرض لما عرفت يريد قد ثبت مما ذكرنا وجود هذه
المقادير الثلثة اعني الجسم والسطح والخط وكيفية عرضيتها وانها ليست مبادي للاجسام الطبيعية وليس الخط
بعضها مبدأ لعلة البعض كما توهم ومن هنا عرض الغلط في العقول لجوهريتها كما عرفت
واما الزمان فقد كان يحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف يعني في الطبيعيات فبقي
ان نعلم ان لا مقدار خارجا من هذه المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخلو اما ان يكون قارا حاصل الوجود
لجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن بل كان متجدد الوجود شيئا بعد شيء فهو الزمان وان كان قارا وهو المقدار
فاما ان يكون اتم المقادير وهو الذي يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة وليس يمكن ان يفرض فيه فوق ذلك
وهذا هو المقدار المجسم واما ان يفرض بعدان فقط واما ان يكون ذا بعد واحد فقط اذ كل متصل
فله بعد ما بالفعل او بالقوة ولما كان لا اكثر من ثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير ثلثة والكميات
المتصلة لذاتها اربعة الفاظ واضحة غنية عن الشرح والبيان وقد يقال للاشياء آخر انها كميات
بمعنى

متصلة وليست كك اما المكان فهو سطح واما الثقل والخفة فانهما توجب حركتهما مقادير في الازمنة والامكنة
وليس لهما في نفسهما ان يجزء بجزء بعده وان يقال بالمساواة والمفاوتة بان يعرض لهما حد يطبق على حد
بالمكان وينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يحاذيه فينطبق عليه الحد الآخر فيرى او يختلف فلان وي
ل تفاوت فانا نعني بالمساواة والمفاوتة المعرفتين للمقدار بهذا المعنى واما التجزؤ بان يعرض للخفة والثقل
بان يكون ثقيل نصف ثقل فان ذلك لانه يتحرك في الزمان نصف المسافة او في المسافة في ضعف الزمان
او يحرك الاعظم الى اسفل في تلك الحركة بزمان معها ان يحرك الاصغر الى العلو واما ان يجري بهذا المجرى فهو
كالحرارة التي تكون ضعف حرارة تأمل انها تفعل في الضعف او لانها في ضعف الجسم الى التشبه في
الحرارة وكك حال الكبير والصغير والقليل والكثير فان هذه اعراض ايضا تلحق الكميات من باب المضاف وانت
قد حصلت الكلام في جميع هذه في موضع آخر فالكيفية بالجملة التي يمكن ان يوجد فيها شيء منها يصح ان يكون
واحدا عادا او يكون ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية او فرضية قبل الخوض في المقصود
ونقول ان الكم ينقسم الى ما هو كم بالذات والى ما هو كم بالعرض وهو على وجوه اربعة احدها ان يكون
امرا موجودا في الكم وثانيها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك كالمعدودات والامور المادية وثالثها ان
يكون موجودا في شيء حل فيه كمية كما يقال للبياض انه طويل ورابعها ان يكون قوة مؤثرة في اشياء
هي كميات بالذات فتوصف القوة بوصف باعتبار اثرها شدة وعدة ومرة والفرق بين اعتبار
الشدة والمرة من وجهين احدهما ان كل ما كان زائدا بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة فان المحرك
اذا كان اشد قوة يبلغ النهاية الموجودة او المفروضة اسرع وثانيهما ان الذي يتفاوت فيه القوى
بحسب المرة ربما لا يتفاوت فيه بحسب الشدة فان ابقاء الثقيل في الجو لا يقبل الزيادة والنقصان بحسب

الشدة ويختلف القوى فيه بالبقاء الزماني بحسب المرة واما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فلان
المدة هي ثبات شيء وليس اعتبار العدة في ثبات شيء واحد واما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة
فظاهر وبعد ذلك نقول ان من الناس من لم يفرق بين الكم بالذات والكم بالعرض فوقع الغلط وظن
ان انواع الكم المتصل غير منحصر فيما ذكرنا من المقادير الثلثة والزمان بل انواع اخر كالمكان والخفة والثقل
والقليل والكثير وغير ذلك وبيان غلطه في ذلك اما في المكان فهو ان المكان ليس نفس الكم الذي هو سطح
بل السطح الحاوي من جهة كونه حاويا للمتمكن فهو الكم مع اضافة وعروض الاضافة وغيرها من الصفات للكم
المعروض ولا المركب نوعا آخر من جنس المعروض فالغلط في جعل المكان نوعا آخر من الكم المتصل انما نشأ
من جهة مجموع العارض والمعروض وما هو من قبيل القسم الاول موضع ما هو من الكم موضعه واما في الخفة
والثقل فنقول ان سبب هذا الغلط فيهما هو ان كل واحد من الثقل والخفة يوصف بالمساواة والزيادة
والنقصان وقبوله التجزية فانه يوصف ثقل بانه نصف ثقل آخر وبيان الغلط في هذا هو ان المساواة
في المفاوتة في الكم هو ان يعرض لشيء حد ينطبق بكليته على كلية الآخر فان انطبق الحدان الآخران قيل
انه مساو وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زائد وللآخر انه ناقص وهذا يستحيل ثبوته في الثقل والخفة فان الثقل
قوة تحركه الى اسفل وهي اما الطبيعة وهي صورة جوهرية او الميل الذي هو السبب القريب للحركة وهو من مقولة
الكيف واما اتصاف كل واحد بالتجزية فان السبب في ذلك هو ان الثقل مثلا يحرك في الزمان في نصف
المسافة ويحرك في المسافة في ضعف الزمان فعروض المساواة والمفاوتة بسبب تأثيره في
الحركة المتعلقة بالزمان ولانه لما كان الثقل انما يفعل الحركة الى اسفل في الميزان حركة يلزم معها ان تحرك
الاصغر الى العلو فانه يقال ان احدهما ازيد من الثاني كما يقال ان احد الحرارتين ضعف الثانية لاجل
انها تفعل

انها تفعل في الزمان المساوي الزمان هو ضعف ما تفعل الآخر كالاصعاد والاحالة او غيرهما وقد يوصف الحرارة
بالزيادة والنقصان باعتبار موضوعها فان الجسم الى التشبه بالاجزاء في الحرارة في ضعفه ضعف الحرارة
التي في نصفه لا نعقلهما بانقسام المحل فالغلط في جعل الثقل والخفة من انواع الكم المتصل نشأ من جهة ما هو
من قبيل القسم الرابع واما جعل الكبير والصغير والقليل والكثير من اقسام الكم المتصل فالغلط فيه نشأ من جعل
ما موضوعه كما بالذات فالكبر والصغر والطول والقصر والسعة والضيق والقلة والكثرة والزيادة والنقص
كلها احوال اضافية تقع من جهتها المساواة والمفاوتة فكبير اكبر من كبير آخر وصغير اصغر من صغير وكذا يكون
كثير اكثر من كثير آخر وكذا الحكم في القليل ولا نقول ان كمية لا تكون كم في كمية اكبر او اكثر من كمية اخرى ولا ايضا مقدارية
انه مقدار يكون اعظم من مقدار ولا جسم في كونه جسما اي متقوما في الجهات اعظم من جسم ولا سطح في انه
ذو بعدين اكثر من سطح ولا في خط في انه خط الطول من خط والا عدد في انه عدد اكثر من عدد آخر فامثال
هذه الامور عوارض خاصة للكمية كالطول والعرض بالاضافة فيقال ان هذا الخط طويل والآخر ليس بطويل
قصير وان كان كل خط طويلا في نفسه بمعنى آخر من حيث له بعد واحد ويقال هذا السطح عريض وذلك الآخر
ليس بعريض وان كان كل سطح عريضا في نفسه بمعنى آخر اي له مع بعد بعرض طولا بعد بعرض عرضا ويقال
ويقال هذا الجسم ثخين والآخر ليس بثخين بل رقيق وان كان كل جسم ثخينا بمعنى آخر وكك يقال هذا العدد
كثير وذلك ليس بكثير بل قليل وان كان كل عدد كثيرا بمعنى آخر من حيث هو كم منفصل بعد بالآحاد وهذه
وامثالها يقال انها كميات وليس بكميات بل احوال تعرض للكم بقياس بعضها الى بعض هذا خلاصة ما ذكره
الشيخ في قاطيغورياس فالكم بالذات ما يكون مشتملا بالذات على واحد يعده بالافناء مرارا لا هم
ان يكون ذلك الاشتمال بالفعل كما في الكم المنفصل او بالقوة كما في المتصل في التحقيق

مهية العدد وتحديد انواعه وبيان ما هو الغرض من هذا الفصل تحقيق مهية العدد واثبات وجوده وبيان
كيفية نحو وجوده وبيان كيفية تحديد كل نوع من انواع العدد وبيان اجزاء الانواع على الوجه اللائق
وبطرى ان تحقق هنا طبيعة الاعداد وخاصياتها وكيف يجب ان تتصور حالاتها ووجودها
فقد انفصل عنها الا الكميات المتصلة مستعجلين لان غرضنا كان يوجب ذلك كان الاولى بحسب النظم
الطبيعى ان يعقب مباحث الهيولى والصورة بمباحث الكميات المتصلة لانها من لواحقهما ولوازمهما
كما تبين ذلك فى غير موضع من فصول المقالة الثانية وهذه المقالة ابتدأ من احكام الوحدة لما ذكره سابقا
فى الاول من هذه المقالة ان الوحدة شديدة المناسبة للوجود وانها بمنزلة العلة الصورية للكم المتصل
وكلامه وانتهى كلامه الى ذكر العدد ولم يتم الكلام فى احكامها لان العدد الذى ذكره من احكامها كان
فى مطلوب اهم من بيان تحقق المناسبة التى بين الهيولى والصورة والكميات المتصلة فاورد المباحث المتعلقة
بها وبعد الفراغ منها عاد الى تفصيل القول فى احكام الوحدة والعدد كما ينبغى ويليق وقال صدر
المحققين قدس سره كان تكلم الشيخ اولا فى الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو
موجود وساق الكلام فيهما وفى بيان عرضيتهما كما هو رايه ثم انتقل الى الكلام فى احوال الكميات المتصلة
قبل الفراغ من تتمة احوال العدد استعجالا لما هو الغرض من بيان حقائق تلك الكميات ونحو وجودها
وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها لبعض رجع ثانيا الى اتمام البحث من طبيعة العدد وانواعه
وخاصياتها وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها فى الوهم ووجودها فى الاعيان انتهى ولم يتعرض
قدس سره لذكر ما ادعى الشيخ من الاستعجال الذى ذكره وعسى ان يكون الاهم فى هذا المقام بيان
هذا المرام فنقول ان العدد له وجود فى الاشياء ووجود فى النفس ليس قول من قال ان العدد

[marginal note:] ... الهيولى والصورة ... بعد المقام

لا وجود له الا فى النفس شيئا يعتد به اما ان قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التى فى الاعيان
الا فى النفس فهو حق فانه اذ قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا فى الذهن فكذلك ما يترتب
وجوده على وجود الواحد اختار الشيخ ان العدد بما له وجود فى الاعيان وليس من الامور التى لا توجد الا فى
النفس وقول من قال انه ليس بموجود فى الخارج ان كان المراد به انه لا يوجد فى الخارج مجردا عن المعدود
فهو حق مطابق للواقع لان الواحد بما هو واحد لا يكون قائما بنفسه غير معقول والحق ان يقال القول
بان العدد لا يوجد قائما بنفسه فى الاعيان حق لان وحدات الاشياء التى فى الخارج لا يمكن تجردها بنفسها
عن اعيانها من تلك الاشياء وحاصله قيل عليه لا فرق بين الوجه الذى نقله والوجه الذى اورده بل انهما واحد
ولكن نقول الفرق بين الوجهين فان محصل الوجه الثانى ان وحدات الاشياء التى هى واحدة باعتبار
عروض الوحدة بانها لا يمكن قيامها بانفسها مجردا عن تلك الاشياء فى الاعيان والعدد مؤلف من هذه
الوحدات على ما يجىء فى كلامه قدس سره فاذا كانت هذه الوحدات مما لا تقوم فى الاعيان مجردة عن
موضوعاتها فالعدد والمؤلف منها كذلك واما الوجه الاول فى حاصل ان الوحدة بما هى وحدة لا تقوم بنفسها وهذا
الحكم على الاطلاق ليس بصحيح لانتقاضه بوحدة الواجب تعالت ذاته فتمنا بهذا الايراد وقلة التدبر فى
الكلام وعدم المبالاة فى فهم المرام هذا وان كان مراده ان العدد مطلقا لا بشرط الحفظ والتجريد لا وجود
فى الاعيان فهو باطل قطعا لما سيذكره الشيخ ره عن قريب وقد قيل القول بوجود العدد فى الاعيان
مما لا معنى له لانه مركب من الوحدات والوحدة ظاهر انها من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل ولعل مراد
الشيخ من الوجود العدد فى الاعيان كونه من الامور نفس الامرية لا الا خراجية فيه نظر لان مذهب الشيخ ان
الوحدة عرض موجود فى الخارج كالسواد والبياض وغيرهما من الاعراض ولا يقول انه من الامور الاعتبارية

حتى يرد عليه ان المركب من الامور الاعتبارية كيف يمكن ان يكون موجودا فى الاعيان واما الاستدلال
على كونها من الامور الاعتبارية بانها لو كانت موجودة فى الخارج لزم التسلسل فمردود لمنع لزوم التسلسل
على هذا التقدير اذ من الظاهر ان ان يكون وحدة الوحدة نفسها وقد سبق تفصيل هذا فى الفصل الثالث
من هذه المقالة وبما عرفت من ان مذهب الشيخ كون الوحدة من الاعراض الخارجية عرفت وما ذكره
هذا القائل من انه لعل مراد الشيخ من وجود العدد كونه من الامور نفس الامرية لا الا خراجية واما
ان فى الموجودات اعدادا فذلك امر لا شك فيه اذ كان فى الموجودات وحدات فوق واحد هذا شروع
فى الاستدلال على وجود العدد فى الاعيان وهو ان من البين ان فى الموجودات وحدات فوق واحدة
والوحدات هى العدد فيكون العدد متحققا فى الموجودات فاذن العدد موجود وقيل المعلوم قطعا ان
الوحدات متحققة فى الموجودات بمعنى ثبوتها الرابطى اما لا وجود فى نفسها فيها ولا نسلم ان ثبوت شىء
للشىء يستلزم ثبوت الثابت ودعوى الشيخ ره غير مسموعة حتى يقام عليه دليل والقول بان ما لم يثبت فى
نفسه كيف يمكن ثبوته لغيره ضعيف ظاهر وقد مر القول قدم فى صدر الكتاب ما فيه كفاية
فى دفع هذه الايراد وهنا ذكره وفى هذا المقام شبهة عويصة هى ان الاثنين مثلا لو كانت معنى موجودا
فى الاثنين فهى لا تخلو اما ان يكون حالة بكل واحدة منهما او باحدهما او بالمجموع من حيث هو مجموع فعلى الاول
يلزم قيام عرض واحد بمحلين وعلى الثانى يلزم ان يكون الواحد اثنين وعلى الثالث يلزم ان يكون
الاثنان غير قابل للانقسام وذلك ان المجموع من حيث انه مجموع امر واحد والواحد بما هو غير قابل
للانقسام وقد اجاب عنها صدر المحققين قدس سره بان العدد لما كان من الامور الضعيفة
الوجود والنا قصة فوحدة كل عدد هى بعينه كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة العدد الذى هى من باب الكم

انما يحصل بتكرر وحدات هى من نوع واحد كافراد من الناس والفرس والحجر مما يتماثل اعداده واما
اذا فرض ان بعض من وحدات مختلفة الانواع كوحدة العقل مع وحدة الفلك او وحدة جسمية مع وحدة
نوعية او غير ذلك فلا يحصل منها عدد اللهم الا من جهة عوارض مشتركة بينها ومعان متفقة لكونها موجودات
على الاطلاق او اشياء ممكنات وبالجملة العدد بكميته حاصلة من وحدات متماثلة فمن هذا السبيل الكثرة
ما هى كثرة واحدة جهة وحدة اذا عرفت هذا فنقول الاثنوه حاصلة فى مجموع الاثنين لا فى كل منهما ولا فى
احدهما وذلك المجموع ان اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن لما لم يكن له جزء صورى كانت وحدة الاثنينية
الاثنينية وانقسامه فكان الاثنوه التى هى العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فلك حال المعروض
فى كون واحديته بعينها مغمورة فى اثنينيته وايضا مادة الاثنين والثلثة وغيرهما من كل نوع من انواعه
ان يقبل الوحدة والاتصال والكثرة المنفصلة فهى ايضا جهة الوحدة فى الاعداد وكذا الاتفاق فى
النوع واما عالم العقل الى لعل فليست هناك وحدة تحصل من تكررها الكثرة والعدد انتهى وعرضه من قوله
العدد من الامور الضعيفة الوجود بمعنى ان تضعف وجود العدد وخلاف حل الشبهة كما لا يخفى على العارف
باساليب الكلام فلا يرد عليه ما قيل ان قوله العدد من الامور الضعيفة الوجود مما لا مدخل له فى حل
الوجود وقوته مما لا يؤثر فى حل الشبهة وعقدها كما لا يخفى واما قول هذا القائل ان فرقة بين الوحدات
وقوله يتالف العدد من بعضها دون بعض فكلام صرف لا تشهد به بديهة او برهان فمردود بانهم لا يطلقون
يطلقون اسم العدد الا على المركب من الاحاد المتماثلة والدليل على ذلك انهم يصفون العدد الذى
هو كثرة بالوحدة ووحدة الكثرة على ما سبق عبارة عن جهة الكثرة ووحدانيتها وعلى تقدير تباين الوحدات
لا يكون بينهما جهة الكثرة واصلا فلا يحصل منها شىء واحد يكون هو العدد فاذن العدد لا يحصل الا من الاحاد

المتماثلة على ما ذكره و قال البعض ان قوله من هذا السبيل لا يظهر تفريعه على ما سبقه و جوابه انه قدس
سره لما ذكر ان العدد و هو كمية مؤلفة من احاد متماثلة و انه لا يحصل من احاد متباينة و الاحاد
المتماثلة لها جهة اتحاد فرع عليه ان العدد الذي هو كثرة مؤلفة من احاد متماثلة له جهة وحدة باعتبار
تماثل احاده و اشتراكها في امر مشترك بينها و اورد على قوله قدس سره و ذلك المجموع الخ انه ان اراد
به ان حقيقة المجموع و وجوده الخاص به واحد اي حقيقة خاصة لكن لما لم يكن لها جزء صوري كانت
وحدتها لا تجامع مع اثنينيتها و انقسامها ففيه ان كونها مما ليس لها جزء صوري لا مدخل له في عدم
منافاتها الاثنينية و الانقسام و هو ظاهر اذ اي حقيقة كانت سواء كانت لها جزء صوري او لا
لا ينافي حصول الاجزاء لها وان اراد به ان هذا المجموع تعرضه وحدة و هذه الوحدة لا تنافي كثرة
الاجزاء و قبول الانقسام فهذا ايضا مما لا مدخل فيه لانتفاء الجزء الصوري عنه و الجواب ان المراد
ان المجموع من حيث انه مجموع واحد لكن لما لم يكن جزء صوري وراء مادة التي هي الوحدات
فلا يكون وحدته وحدة حقيقية اذ الوحدة الحقيقية ما يكون حاصلة للشيء باعتبار جزئه الصوري
كوحدة الجسم مثلا فلا تنافي كثرة هذه المجموع و انقسامه بالفعل و وحدته فالاثنان من حيث هو واحد
مشتمل بالفعل على الكثرة و الاثنوة قائمة به من حيث انه مجموع واحد متكثر بالفعل فقد ظهر ان لانتفاء
الجزء الصوري دخلا في عدم منافاة وحدة المجموع اثنينيته و انقسامه و اورد البعض على قوله قدس سره
و ايضا مادة الاثنين و الثلثة الخ انه مستدرك في هذا المقام و يمكن ان يكون يقال ان قوله قدس سره
و ايضا الخ دليل آخر على وجوب تماثل الاحاد العددية فلا استدراك و في اكثر هذه الاعتراضات
تبع هذا القايل الفاضل الخراسانى و اورد من عند نفسه جوابا من الشبهة حاصله ان الوحدة التي

يقال

هما اجزاء الاثنان اما منهما تالف حقيقي بحيث يكون هذا المركب منهما مركبا حقيقيا اولا و على الاول يكون
المجموع متصفا بالوحدة و الاجزاء بالكثرة و على الثاني لا يكون المجموع متصفا الا بالكثرة و اعترض عليه بان
قولك على التقدير الاول يكون الموصوف بالوحدة المجموع و بالكثرة الاجزاء هو ما يورد عليه اصل الشبهة
لان الموصوف بالكثرة اما كل واحد من الجزئين او واحد منهما او المجموع و الا و لان باطلان قطعا فكذا الثالث
لان المجموع متصف بالوحدة فقط على ما اعترف به و كل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه و هو واحد
في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص الشيء الذي لا حقيقة له محال
ان يكون له خاصية الاولية و التركيب او التمامية و الزائدية او الناقصية او المربعية او المكعبية
او الصمم و سائر الاشكال التي لها هذا وجه آخر لاثبات وجود العدد في الخارج و تقريره ان يقال
ان من البين ان كل واحد من الاعداد نوع مغاير مباين لنوع آخر منها و ذلك لان لكل واحد من انواعها
خواص و ذلك يستلزم وجود هذه الانواع في الخارج و تباينها اما استلزامه لوجودها فلان المعدوم
الذي لا حقيقة له اصلا محال ان يكون له اثار و خواص و ظاهر ان لكل واحد من الاعداد خاصية
كالاولية للاثنين و كالتامية و المراد بالتامية كون العدد بحيث يكون كسوره مجتمعة مساوية
و ذلك كالستة فان له نصفا هو الثلثة و ثلثا هو الاثنان و سدسا هو الواحد و اذا اجتمعت
الثلثة و الاثنان و الواحد فحصل الستة و كالزائدية و المراد منها كون العدد بحيث لا يكون كسوره
على تقدير الاجتماع مساوية بل زائدة كالاثني عشر فان له نصفا هو الستة و ثلثا هو الاربعة و سدسا
هو الاثنان و ربعا هو الثلثة و اذا اجتمعت الستة و الاربعة و الاثنان و الثلثة تصير خمسة
عشر و كالناقصية و هو كون العدد بحيث يكون كسوره مجتمعة اقل منه كالثمانية فان له نصفا

هو الاربعة و ثمنا هو الواحد و ربعا هو الاثنان و مجموعها سبعة فهي انقص من الثمانية بواحد و كالسبعة
فان له سبعا فقط هو الواحد و كالمربعية و هي ان يكون حاصل مضروب جزء منه في نفسه كالاربعة
و كالمكعبية و هي ان يكون حاصل مضروب جزء منه في نفسه مضروبا في نفسه و الحاصل هو مكعب
ذلك الجزء كالستة عشر فانها مكعب الاثنين و احدى و ثمانون مكعب الثلثة و كالصمم و هو ان لا
يكون العدد جزء بعد غير الواحد و اما غير ذلك من الاشكال و اما استلزامه لتباينها فذلك ظاهر
و ربما يورد ان هذه الخواص ليست من الامور الوجودية بل من الامور الاعتبارية فلم لا يجوز ان يكون
العدد من الامور الاعتبارية و يكون له هذه الخواص التي هي امور اعتبارية ايضا قال صدر المحققين
قدس سره مما ينبغي ان يعلم في هذا المقام مقدمتان احدهما ان تحصل كل ماهية مبهمة و تنويعها
انما يكون بامور مناسبة لها و اشياء من بابها فالادراك مثلا ماهية جنسية و يكون تحصله و
تنويعه بالحاء الادراكات كالعقل و الخيال و الحس كالسمع و البصر و غيرهما تحت الحس و كذا الكمية
المتصلة مثلا التي هي عبارة عن قبول الانقسام لوجه انما يكون تحصلها بانحاء التقديرات و قبول
الانقسامات و هكذا في كل الاجناس و انواعها المندرجة تحتها فاذن الكم المنفصل الذي هو عبارة
عن مبلغ الوحدات لا بد ان يحصل انواعه بمراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات فبلوغ التكرر الى كل
حد يوجب ان يحصل منه نوع آخر من العدد و ثانيهما انه لا بد لكل حقيقة نوعية من خاصية و اثر يترتب عليها
لذاتها في الخارج و اختلاف الخواص و الاثار المترتبة على نفس الاشياء من غير مدخلية شيء آخر
او اتفاق او عروض حال غريبة يستلزم لاختلاف تلك الاشياء في الطبيعة النوعية فعلى هذا نقول
لا شك ان لكل واحد من الاعداد خواص و اثارا غير الغير فهو نوع موجود بعضها انه موجود فلان

المعدوم

المعدوم الذي لا حقيقة له كيف يكون له ذا خواص و لوازم و اما انه نوع مخالف لسائر الاعداد فلما عرفت من الوجهين
انتهى و قد قيل عليه و على العلوم ان المناسبة المنفية الجنسية مثلا الفصل العلائي في غاية الاشكال ثم انه لم لا يجوز ان
لا يكون العدد متنوعا و يكون الاختلاف في مراتب الاعداد و اصنافا فانه ان قيل يعلم ضرورة ان العدد ماهية مبهمة
جنسية مقول بعد تسليم كون هذه الماهية التي قلنا بان العدد ماهية مبهمة لعله يكون مراتب الاعداد و انواع
بسيطة ليس لها جنس و يكون هذا الامر المبهم عرضيا لها و بعد تسليم كونها جنسا لم المطلوب من دون ان
المستفادين الللتين او غاية اذ العدد و اذا كان ماهية مبهمة و قد ثبت وجودها كما اقتضت فلا بد ان يكون لها
فصول و انواع الا ان يقال المطلوب من المقدمة الاولى ليس محض اثبات ان العدد له انواع بل ان انواعه
مراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات و ايضا يرد عليه انه يجوز ان يكون اختلاف الخواص و الاثار لاختلاف
المختلفة لا للانواع و لا يمكن ان يقال ان كون العدد ماهية مبهمة معلوم بالضرورة اذ على هذا يصير الوجه الثاني
لغوا محضا و لا يمكن توجيه ما وجه به الوجه الاول و نحن نقول في هذا الكلام موضع بحث و نظر اما اولا فلان المحقق
قدس سره لم يرد الا ان فصل كل جنس يجب ان يكون مناسبا له و هذه الدعوى بينة اذ من البين ان فصل الادراك
لا يمكن ان يكون هو اللون او غيره مما لا يناسب جنس الادراك و لم يرد ان فصل الجنس الفلاني يجب ان يكون
الشيء الفلاني المناسب له لا الشيء الفلاني المناسب ايضا حتى يقال ان هذه الدعوى في غاية الاشكال و نهاية الاعضال
فنشأ هذا الايراد هو الغفلة عن فهم المراد و اما ثانيا فلان العدد هو الكثرة المؤلفة من الاحاد و هذا المعنى لا يجوز
ان يكون معنى نوعيا و يكون مراتب الاعداد اصنافا له و ذلك لان كل واحد من الاعداد متقوم بمادة التي تركب
منها مثلا خمسة مؤلفة من خمسة آحاد متقومة بها و لا يحصل لها باربعة آحاد و لا بستة آحاد و لو زيد عليها
واحد صارت ستة و لو نقص منها واحد صارت اربعة و على التقديرين لا تبقى خمسة بل تبطل حقيقة الخمسة

مخالفة لحقيقة الستة ولحقيقة الاربعة مع اشتراكهما معها في العددية فقد ظهر ان معنى العدد اعني الكثرة المؤلفة
من الآحاد ولا يجوز ان يكون جنسا نوعيا ولا يجوز ان يكون عرضا عاما لمراتب الاعداد وبان يكون كل مرتبة من مراتبها
مباينا بتمام الحقيقة لمرتبة اخرى منها وذلك لان مراتب الاعداد جميعا مشتركة في هذا المعنى اعني كونها كثرة
مؤلفة من الآحاد ولا حقيقة لها وراء ذلك ولا نعني بالعدد الا هذا المعنى فلا يتصور كون هذا المعنى عرضا عاما
لمراتب الاعداد وامتياز بعض المراتب من بعضها انما يكون بان بعضها بلغ حدا معينا من التكرر او الوحدات
وبعضها بلغ حدا آخر معينا من التكرر وقد عرفت ان البلوغ الى معين من التكرر معلوم للبالغ اليه فيكون
هذا المعنى فصلا له والمعنى المشترك بين الجميع المراتب هو كونها كثرة مؤلفة من الوحدات وبما ذكرنا ظهر
ما في قول هذا القائل وبقي يرد عليه وان الاستدراك الذي اورده مدفوع بان الغرض من المقدمتين بيان ان
لكل واحد من مراتب الاعداد مخالف لمرتبة اخرى منها كما اشير به قوله قدس سره وانه نوع مخالف
لسائر الاعداد وكما عرفت من الوجهين ولا شك ان اثبات ذلك المطلوب موقوف على المقدمتين
المذكورتين فاذن لكل واحد من الاعداد حقيقة كلية وصورة يتصور منها في النفس وتلك
الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو وليس العدد كثرة لا تجتمع في وحدة حتى يقال انه مجموع آحاد فانه
من حيث هو مجموع هو واحد يقبل خواص ليست لغيره وليس يجب ان يكون شيء واحد من حيث له صورة
ما كالعشرة مثلا كثرة فليس يرد فيها الخواص التي للكثرة المقابلة للوحدة ولذلك فان العشرة لا تنقسم
في العشرية الى العشرات لكل واحدة منها خواص العشرية لما تبين ان العدد من الموجودات العينية
فتبين ان لكل واحد واحد من الاعداد هوية وحقيقة تخص تلك العدد وماهية كلية تحصل في العقل منتزعة
من حقيقة الى هذه كما ان لكل موجود في الخارج حقيقة خاصة وماهية كلية منتزعة منها حاصلة في العقل

[illegible]

الحقيقة

وحقيقة كل واحد من الاعداد هي وحدته وصورته التي هو بها وليس المراد ان حقيقة العدد هي نفس الوحدة
كيف والعدد كثرة لها وحدة وليست الكثرة نفس الوحدة بل هما متقابلان كما سيجيء في الفصل الثاني
لهذا الفصل بل المراد ان حقيقة العدد هي الوحدات اذا اخذت واحدة فالستة مثلا مجموع وحدات
من حيث هي واحدة فوحدة الكثرة وحدة لا تنافي الكثرة كالالف ووحدة الانسان مثلا فانها لا تجتمع مع
الكثرة اصلا لان حقيقة الانسان ليست حقيقة الكثرة فالعدد كثرة من بعضها وحدة وليس يجب ان يكون
شيء واحد من جهة وكثيرا من جهة اخرى كالعشرة مثلا من حيث هي عشرة لها خواص العشرة ومن حيث هي كثرة
لها خواص الكثرة المقابلة للوحدة ولاجل ان العشرة لها جهة وحدة لا تنقسم الى عشرتين يكون لكل واحدة
من تلك العشرتين خواص العشرية لان وحدة العشرة عبارة عن انها عشرة واحدة والكثرة المقابلة
لهذه الوحدة هي العشرات لا الكثرة والاجزاء والحاصل ان حقيقة العدد كسائر الحقائق مما يعرض لها الوحدة
والكثرة وليس نفس الكثرة الغير المجتمعة وحدة حتى يقال انه مجموع آحاد وليس له جهة وحدة اصلا وقال
الفاضل الخراساني في قوله وليس العدد كثرة لا تجتمع في وحدة وجود احدها ان المراد ان العدد ليس
مقابلا للوحدة حتى لو فرض كثرة متناهية او غير متناهية محدودة بحد او غير محدودة كان عددا حتى يقال
انه مجموع آحاد ومطلق العدد والكثرة المحدودة بحد واحد كالعشرة والثمانية وثانيها ان المراد ان العدد
كثرة لا تجتمع في وحدة او وحدتين تصاعدا فيقال عشرة واحدة او عشرتان وحاصله ان العشرة
منقسمة الى الوحدات كثرة باعتبارها وليس العدد هذه الكثرة من حيث كونها هذه الكثرة بل العدد
مجموع هذه الكثرة من حيث كونها عشرة واحدة او اكثر منها ولهذه تنقسم بهذا الاعتبار الى عشرتين
وثالثها انه لا يمكن اعتبار عدد في موضوع حتى تجتمع الموضوع من حيث وحداته في وحدة خاصة فلا يقال

الانسان ذو فرس اثنان الا باعتبار الاشتراك في معنى عرضي خاص وهذا الكلام من العزائم
مبكان ولكنه هذيان في هذيان وعلى هذا الحسبان يقاس كلامه في شرح ما في اجزاء هذا الكلام فلنذره
في سنبله خوفا من اضاعة هذه الجواهر النفيسة بين الانام وليس يجب ان العشرة هي ست
من الاشياء وواحدة او خمسة وخمسة او واحد وواحد كذلك حتى ينتهي فان قولك العشرة تسعة وواحد
قول حملت فيه التسعة على العشرة وعطفت عليها الواحد فيكون كانك قلت ان العشرة اسود وحلو
فيجب ان يصدق عليها الصفتان المعطوفة احديهما على الاخرى فيكون العشرة تسعة وايضا واحدا
فان لم يرد بالعطف تفريقا بل عنيت به يقال ان الانسان حيوان وناطق اي حيوان ذلك الحيوان
الذي هو ناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي واحد وهذا ايضا مستحيل
وان عنيت ان العشرة تسعة تلك التسعة مع واحد وكان مرادك ان العشرة هي تسعة التي
تكون مع واحد حتى ان كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك
التسعة عشرة فقد اخطات ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع اي شيء كان معها فانها
تكون تسعة ولا تكون عشرة البتة فان لم تجعل مع صفة للتسعة بل هو موصوف بها فيكون كانك
قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة هي ايضا فذلك ايضا خطا بل هذا الكلام من اللفظ مغلط
بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذ جميعا فصار منهما شيئا غيرهما هذا شروع في كيفية
تحديد العدد وقد ذكرنا اولا ان ما يصلح في بادي الراي للتحديد لا يصلح له فقولك ان العشرة تسعة وواحد
لا يصلح للتحديد فانه في هذا القول حمل التسعة على العشرة ثم عطف على التسعة الواحد فهذا القول
بمنزلة قولك العشرة اسود وحلو فكان الاسود والحلو يصدقان على العشرة ويستلزمان كون

العشرة

العشرة حلوا واسود معا كذلك يجب ان يصدق عليها التسعة وما عطف عليها فيكون تسعة ويكون ايضا واحدا
ومن البين ان العشرة ليست تسعة وليست واحدة من حيث هي عشرة وعلى تقدير ان لا يراد بالعطف التفريق
بان يراد ان العشرة تسعة وايضا واحدة بل يراد به مثل ما يراد من قولنا الانسان حيوان وناطق من يراد
ان العشرة تسعة تلك التسعة هي واحدة كما ان المراد من قولنا الانسان حيوان وناطق ان الانسان
حيوان ذلك الحيوان هو الناطق فالمحال لازم ايضا لانه يلزم ان يكون العشرة تسعة والتسعة واحدة
ومن البين انه لا يستقيم ذلك لما عرفت ان العشرة عشرة وليست تسعة كما ان التسعة ليست عشرة
وليست بواحدة ولو كان القصد من هذا القول ان العشرة تسعة مع واحد فنقول قولك ان العشرة تسعة
مع واحد يحتمل معنيين احدهما ان التسعة اذا اخذت معها واحد فهي عشرة واذا لم يكن معها واحد ليست
بعشرة وثانيهما ان العشرة تسعة ومع ذلك هي واحدة ايضا بان يكون مع صفة للعشرة التي هي موصوفة
بالتسعة لا صفة للتسعة التي هي تسعة وعلى كل تقدير يلزم المحال اما على الاول فلما عرفت من لزوم كون التسعة عشرة
وليست بعشرة سواء كان معها واحد ايضا ولم يكن لان التسعة تسعة والعشرة عشرة وليست احديهما الاخرى
واما على الثاني فلانه على هذا ايضا يلزم ان يكون العشرة تسعة وواحدة معا وقد عرفت انه لا يستقيم ذلك وعلى هذا
فقس حال قولك ان العشرة سبعة وثلثة او ستة واربعة او ثمان واثنان او خمسة وخمسة ويجب ان
تعلم ان هذه كلها اقوال مجازية غير حقيقية موقعة للسامع في الغلط قبل ان يتامل وبعد التامل يعرف ان العشرة
هي مجموع التسعة والواحد اذا اخذا معا شيئا واحدا قال صدر المحققين قدس سره اعلم ان لكل مرتبة من مراتب
العدد اعتبارين عام وهو ان يكون فيها كثرة فان ذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة
التي فيها وهي صورة النوعية التي بها هو ما هو وبها وحدته الخاصة التي لاجلها تركبه فيها غيره وهي منشا خواصه

وآثاره المرتبة عليه فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتي الا انها حقايق بسيطة فصولها عين جنسها
وصورتها نفس موادها اما ان لها فصولا مختلفة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما فصول
ذاتية واما لوازم فان كانت فصولا فثبت ما هو المطلوب وان كانت لوازم فهي غير مستندة الى الامر
المشترك بين الاعداد لان لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق امور متقابلة
فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر لازمة ويعود الكلام الى مبادي تلك الخصوصيات ولا يمكن
ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهي الى خصوصيات ذاتية وهو المطلوب واما ٦٢٣
انها حقايق بسيطة فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة لا تقبل القسمة فان القابل للشيء هو الذي
يبقى مع مقبوله والعشرية لا تبقى مع القسمة فلو كانت لها مهية مركبة بان يكون لجنسها وجود ولفصلها
وجود آخر لكانت من حيث جنسها الذي هو الكثرة قابلة للكثرة وليس الامر كذلك فظهر انها محض الصورة التي
جنسها هو بعينه فصلها ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة وواحد او خمسة وخمسة او سبعة
او واحد وواحد حتى ينقضي كما يقال الانسان حيوان وناطق او جوهر وجسم ونام وحساس كما في المحمولات
الذاتية وكما يقال في المحمولات العرضية ان كذا اسود وحلو وليست العشرة تسعة ولا خمسة ولا خمسة
ولا واحد وكذا اذا لم يرد بالعطف التركيب بل التقييد كما يقال الانسان حيوان ناطق يكون معناه
انه حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اذ الحمل عليه الحيوان المشروط بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط
كون تلك التسعة مع واحد لانه ايضا باطل لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط لا تحمل على العشرة
ولا يكون التسعة عشرة ولا العشرة تسعة ولا غيرها وكذا ان جعلت التسعة مع معطوفها او قيدها
محمولة حملا ذاتيا او عرضيا فان شيئا من الاجزاء التي تشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها الحمل الذاتي

ولا

ولا الحمل العرضي ولا حمل الذاتيات ولا حمل العرضيات الا على وجه التجوز في اللفظ او بنده في الاسناد
من العشرة هي نفس المجموع الحاصل من الاجزاء وليست شيئا منها فهي امر به صارت الافراد واحدة
وهو المطلوب فكل نوع من الانواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التي مبلغ جملتها ذلك النوع الواحد
ويكون كل فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل في مهيته لان صورة مهيته نفس اجزائه المادية بدلالة كلامه قد
قيل اما اولا فلان قوله فصولها عين جنسها وصورتها نفس موادها ان كان المراد منه ان الجنس
عين الفصل بحسب المهية فلا يصح ضرورة وان كان انه عينه بحسب الوجود فكل الاجناس والفصول
كذلك والجواب ان المراد ان كل نوع من الانواع العدد نوع بسيط اي غير مؤلف في الخارج من مادة وصورة
بان يكون بازاء جنسه شيء في الخارج وبازاء فصله شيء آخر وهذا الظاهر من كلامه لغير المتقدم الغافل فضلا
عن المتامل الفاضل فليت شعري لماذا يورد هذا القايل الكامل هذه الاحتمالات التي لا يحتملها الكلام كما
لا يخفى على العاقل واما ثانيا فلان قوله فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر لازمة مردود بانه يمكن ان
يكون الخواص خواص الصنف ولا يلزم ان يكون مستندة الى خصوصيات لازمة للنوع بل لازمة
للصنف   توجيه هذا الايراد ان معنى العدد الكلي يجوز ان يكون معنى نوعيا ويكون مراتب الاعداد
اصنافا له ويكون هذه الخواص التي بها امتياز بعض مراتب الاعداد عن بعضها خواص الاصناف وخواص
الاصناف ذاتيات للاصناف بما هو اصناف عرضيات للنوع شامل لهذه الاصناف فلا يلزم
التم والجواب بما قد عرفت سابقا من انه لا يمكن ان يكون العدد معنى نوعيا ويكون مراتب الاعداد
اصنافا له فتذكر واما ثالثا فلان قوله العشرة مثلا من حيث انها عشرة مدخول بان مراده بعدم
قبول القسمة ان كان عدم قبول القسمة الى الاجزاء فهو باطل كما هو غير مرة انه لا ينافي وحدة العشرة و

وذلك لا ينفع ايضا في المطلوب وان كان غيره فلا يظهر انه ماذا وانه اي نفع له في المقام وبالجملة فهم هذا الكلام
وتطبيقه على المرام مشكل جدا قوله فظهر انها محض الصورة التي جنسها هو بعينه فصلها قد عرفت انه لا يمكن
حمله على ظاهره الا ان يؤول بما ذكرنا والجواب ان المراد ان العشرة من حيث انها عشرة لا تنقسم الى مادة
وصورة خارجيتين والدليل على ذلك انها لو كانت مركبة من مادة وصورة لكانت مادتها قابلة للكثرة والا
نقسام الى مشتركين كما ان مادة الجسم المتصل الوحداني قابلة لان تنقسم الى الآحاد وكيف لا ينقسم الى جسمين
منفصلين وهذا واضح الفرق ولعله يريد ليس المراد ان العشرة لا تنقسم الى الآحاد وكيف لا ينقسم الى الآحاد و
ينافي هذا الانقسام وحدتها التي لها من حيث هي عشرة واما قول هذا القايل ان قول القايل المحقق وظهر انها محض ٦٢٥
الصورة الخ لا يمكن حمله على ظاهره الا ان يؤول بما ذكرنا فقد عرفت ما فيه مما ذكرنا ومن العجب العجيب ان هذا
القايل لجعل ما هو مفاد كلامه قدس سره مركبا تاويلا وجعل ما ليس مطلوبا اصلا مفاد كلامه وانه لم يفرق
بين النوع البسيط والنوع المفرد حيث قال فيما كتبه على الحاشية لا يمكن ان يحمل ما ذكره من عدم انقسام
العشرة من حيث هي عشرة وغيرها من مراتب الاعداد على ان تلك المراتب انواع بسيطة ليس لها جنس
وفصل اذ كلامه صريح في ان لها جنسا فتدبر ولا يكن من الغافلين واما رابعا فلان قوله ولاجل كونها
نوعا بسيطا مزيف بان عدم جواز هذا القول لا يبتني على كونه نوعا بسيطا اصلا بل انما يبتني على كون
الآحاد بمنزلة الاجزاء الخارجية الغير المحمولة وبما ذكرنا ظهر ان ابتنائه على تركيب النوع قريب من ابتنائه
على البساطة واما خامسا فلان قوله لكن صورة مهيته نفس اجزائه المادية مما لا معنى له اذ لا معنى
لكون الصورة نفس المادة والجواب عن الاول ان وجه تفريع عدم صحة قولنا العشرة سبعة
وثلاثة او ستة واربعة او واحد وواحد على كون العشرة مثلا نوعا بسيطا هو انه لا ريب ان

هذه الاعداد مما تنقسم اليها العشرة بحسب الخارج فلو حملت على العشرة لكانت من اجزائها المحمولة فيلزم
ان يكون جنس العشرة وفصلها موجودين في الخارج وقد كانت نوعا بسيطا هذا خلف فتدبر وعن الثاني
بان مراده انها ليست في الخارج مركبة من مادة وصورة وهذا ظاهر والله الموفق   وحد كل واحد
من الاعداد ان اردت تحقيقه هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد ويذكر الآحاد كلها وذلك
انه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان يشار الى تركيب مما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون
رسم ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى تركيبه من عددين
دون الآخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة
وليس تعلق هويتها باحدهما اولى من الآخر وهي بما هي عشرة مهيتها واحدة ومحال ان يكون مهيتها الواحدة
وما يدل على مهيتها من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذ كان كذلك فحدها ليس بهذا ولا بذلك بل
قلنا ويكون اذا كان ذلك قد كان لها فقد كان لها التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة
ومن ثلاثة وسبعة لازما لذلك وتابعا فيكون هذه رسوما لها على ان تحديدك بالخمسة يحوج الى تحديد
فيحيل ذلك كله الى الآحاد ويجب ان يكون مفهوم قولك ان العشرة من خمسة وخمسة هو مفهوم قولك من ثلاثة وسبعة
وثمانية واثنين اعني اذا كنت تلحظ تلك الآحاد فاذا لحظت صورة الخمسة والخمسة والثلاثة والسبعة كان
كل باعتبار غير الآخر وليس لذات الواحدة حقايق مختلفة المفهومات بل انما يكون منها لوازمها وعوارضها
ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة لكن اعتبار العدد
من حيث آحاده مما يصعب على التخيل ادراكه او العبارة فصار الى الرسوم من الواجب يريد بيان كيفية
ذكر التحقيق تحديد العدد على وجه التحقيق في كيفية تحديد كل واحد واحد من انواع العدد ان يقال هو عدد حصل من اجتماع

واحد واحد وبذكر الآحاد كلها مثلا يقال في تحديد العشرة هو عدد كائن من اجتماع واحد واحد وهكذا بعد
الآحاد الى عشرة وبيان ان يتحقق في تحديد انواع العدد هو هذا المذكور هو ان العدد واما ان يحد من غير ان
يشار الى الاعداد التي تركب هذا العدد كخاصية من خواصه مثل تحديد الستة بانه عدد تام وبه كسور ، ولا ثاني
عشر بانه عدد زائد عليه كسوره فح يكون هذا التعريف رسما لذلك العدد لا حدا مبينا لحقيقته اذ هو تعريف
له بخاصة من خواصه لا بذاتياته المقومة لحقيقته وذاته واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه للآحاد
بعض الاعداد التي للعقل ان يعتبر تركيب ذلك العدد فاذا قيل العشرة عدد حصل من تركيب خمسة وخمسة
لكن لاحد ان يقول له لم لم تقل انها عدد حصل من اجتماع سبعة وثلثة او ستة واربعة او ثمانية واثنين
اذ ليس تعلق هوية العشرة بواحد من هذه الاعداد اولى من تعلقها بواحد آخر منها فان جعلت هويتها متعلقة
بالجميع هي بما هي واحدة جعلت لمهية واحدة حدودا مختلفة كلها دالة على تمام تلك المهية وفي البيان
بطلان ذلك اذ يلزم ان يكون تلك المهية الواحدة متباينة لنفسها مخالفة اياها في الحقيقة والذات كما لا يخفى
فقد تبين ان تحديد العشرة لا يمكن بذكر خاصية من خواصه ولا بذكر واحد من الاعداد التي يمكن للعقل ان
يعتبر تركيبها منها ايها كان فظهر ان حده هو المذكور اولا اعني التعريف بذكر جميع آحاده ولما كان العشرة
مركبة من عشرة آحاد وكل واحد من الاعداد التي تحتها بحسب المرتبة كالخمسة والستة والسبعة والثمانية
والاثنين والاربعة اقل آحادا منها فكان العشرة مشتملة عليها فيمكن للعقل ان يعتبر تركيب العشرة منها
فاذن يكون تركيب العشرة من خمسة وخمسة ومن الستة والاربعة ومن الثلثة والسبعة لازما لتركيبها
من عشرة آحاد ودالا عليه فتعريفها بالتركيب من الخمستين والسبعة والثلثة والستة والاربعة والاثنين
والثمانية رسم لها لان هو تعريف لها بامر خارج لازم فعلم ان من حد العشرة بالخمستين واراد ان يعرف

حقيقة العشرة ولابد له من تحديد الخمسة بالآحاد وينجر آخر الامر الى ذكر الآحاد فلا يمكن التحديد في نوع الا بذكر
جميع الآحاد فاذا قيل العشرة من خمسة وخمسة واريد بالعشرة آحاد يكون مفهوم قولك ان العشرة من خمسة
وخمسة هو مفهوم قولك من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اذا كان الملحوظ الآحاد وعلى هذا التقدير واذا لم
يكن الآحاد بما هي آحاد ملحوظة بما هي مجتمعة لكان تعريف العشرة بالخمستين مغايرا لتعريفها بالسبعة والثلثة
ولما ثبت انه لا يمكن ان يكون لذات واحدة حقائق مختلفة المفهومات اعني حدود متغايرة يكون كلها
دالة على تمام تلك الذات بل التكثر انما يكون في لوازم الذات وعوارضها فتعريف العشرة بهذه التعريفات
رسم وتلك المفهومات عنوانات واوصاف لذات واحدة فالذات واحدة والاوصاف
والاعتبارات مختلفة ولذلك قال الفيلسوف المقدم ارسطو لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة
مرة واحدة وبما قررنا كلام الشيخ اندفع عنه ما قد قيل عليه اولا ان حكم الشيخ بان تركيب العشرة من خمسة
وخمسة من لوازمها مناف للتحقيق من ان تركيب العشرة لو كان من خمسة وخمسة او ستة واربعة لكان
لحقيقة واحدة حدود مختلفة اذ لو كان تركبها منهما مما لا يصح فلا يصح ان يقال انها مركبة منهما سواء جعل
ذلك حدا لها او رسما وهو ظاهر ووجه الاندفاع ان الشيخ لم يحكم بان العشرة مركبة من الخمستين مثلا بل
وعلى هذا يكون الحكم بكون قولنا العشرة خمسة وخمسة رسما خطاء اذ على هذا التقدير يكون الخمستان جزئين
للعشرة والرسم انما يكون بالامر الخارج اللازم بل حكم من لوازم بان يكون العشرة مؤلفة من عشرة آحاد
امكان اعتبار العقل العشرة مركبة من خمستين او ستة واربعة او ثلثة وسبعة ومن هذا التقرير
ما ذكره الفاضل الخراساني من ان قول الشيخ اذ يشار الى تركيبه يحتمل ان يكون اشارة الى تسليم ان
العشرة مركبة من خمسة وخمسة ومع ذلك تعريفها بانها من خمسة وخمسة رسم لا حد وما ذكره الفاضل

ان الشيخ لم ينكر تأليف العشرة من خمسة وخمسة مثلا ولم يحكم بعدم صحته حتى ينافي حكمه بكون هذه التعريفات
رسوما فيندفع ما ذكر ثانيا بان في كلام الشيخ اضطرابا بيان ذلك انه قال في اول كلامه ان المفهوم من قولك العشرة
من خمسة وخمسة هو المفهوم من قولك العشرة من ثلثة وسبعة وكونها اذا كنت تلحظ الآحاد فقط وقال
في آخره ان اعتبار العدد من حيث الآحاد ولما كان يصعب على التحصيل صار الى الرسوم فنقول ان مراده
بالرسوم هو قولهم العشرة من خمسة وخمسة مثلا وح نقول ان كان المراد خمسة وخمسة هو مجرد الآحاد
من دون اعتبار الصورة فذلك يكون حدا لا رسما بل حدا تاما ظاهرا ولا كلامه وان كان المراد
الآحاد مع اعتبار الصورة فذلك ايضا لا رسما ووجه الاندفاع ان الشيخ ما حكم بان تعريف العشرة بالخمسة
وخمسة اذا كان المراد من الخمسة والخمسة مجرد الآحاد يكون رسما حتى يكون في كلامه اضطراب وتشويش
بل حكم بان قولنا العشرة خمسة وخمسة رسم اذا لوحظت الآحاد مجتمعة لا بما هي آحاد وقد عرفت مرارا
ان ليس لمراتب الاعداد صورة وراء الآحاد والتي هي بازائها لكن الآحاد اذا اعتبرت مجتمعة لا بما هي
آحاد حصلت مراتب الاعداد نعم في كلامه تكرار وليس بذلك فانه ورد كثيرا في الاسلام وذكر
الفاضل الخراساني توجيه للعلاوة في قوله على ان تحديدك بالخمسة يحوج بحيث يندفع ما ذكره هذا القائل
ما حاصله انه لما ذكر انه اذا حد العدد بالاشارة الى ما ركب منه مع اعتبار الصورة كان رسما
ومنه مع عدم اعتبار الصورة اورد في العلاوة هذا الشق الاول وذكر انه على هذا الشق يكون التحديد تحديدا
حقيقيا وعلى الشق الاول يكون التعريف رسما بان قال ان اعتبار الخمسة والخمسة على وجه ايحادها
يرجع الى التحديد الحقيقي وملاحظة الآحاد من غير الصورة ملاحظة شيء آخر وغاية ما فيهما ان يكون في التعبير
اشارة الى ما ركب منه مع التفات الى الصورة وح يكون التعريف رسما ولا يخفى انه يأبى عنه هذا وقول

الفيلسوف المقدم الستة هي ستة مرة واحدة يحتمل وجهين احدهما ان حصول الستة من الوحدات ليس
بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتها ستة ولا انه يجب تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى
العددين وتقسيم كل منهما الى الوحدات بل التركيب منها وتحليل اليها دفعة وثانيهما ان الآحاد التي يتألف
منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس تقدم بعض على بعض ولا تأخر عنه واذا قلت ان عددا كذا من اجتماع واحد
وواحد يجب ان لا تقصد من الترتيب في الذكر ترتيبا في المذكور ولولا قصور العبارة عن ذكرها مرة واحدة لكان
حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب ولاجل ذلك او لاجل صعوبة اعتبار الآحاد والكثيرة في تحديد الاعداد
على التفصيل او على العبارة يصار الى الرسوم من الامر الواجب الذي هو الحد لان كنه الشيء يمتنع ان يحصل
من رسمه قيل قصور العبارة عن ذكر الآحاد مرة واحدة لا يصلح لان يكون سببا للمصير الى الرسوم اذ يمكن
ان يذكر الآحاد مرات لا مرة واحدة وهو ظاهر قلت المراد قصور العبارة عن ذكر الآحاد الكثيرة
انما يكون مرات متعددة وذلك صعب متعسر وان لم يكن متعذرا وليس المراد قصور العبارة عن
ذكر الآحاد الكثيرة مرة واحدة حتى يقال ذلك الذي قيل ومما يجب ان يبحث عنه من حال العدد
حال الاثنوة فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليست من العدد وذلك لان الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة
هي الفرد الاول لكان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول
ليس بعدد وقال ولان العدد كثرة مركبة من آحاد والآحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا يخلو ان كانت
عددا واما ان يكون مركبة او يكون اولا فان كانت مركبة فعددها غير الواحد وان كانت عددا اولا
فلا يكون لها نصف يريد تحقيق الحق في امر الاثنين وبيان انه عدد وانه كيف يوصف بكونه
قليلا تارة كثيرا اخرى اذ من الناس من غلط في امره وزعم انه ليس بعدد واستدل بهذا القائل في ماذا

اليه بوجوه ثلثة تقرير الاول منها ان الاثنوة هي الزوج الاول كما ان الواحد هو الفرد الاول
والواحد ليس بعدد فوجب ان لا يكون الاثنان ايضا عددا قياسا على الفرد الاول وتقرير الثاني
ان العدد كثرة مؤلفة من الآحاد وعلى ما علم من حده والاثنان جمع واقل الجمع الثلثة والاثنان ليس
بمؤلف من ثلثة احاد فليس بعدد او لا يصدق عليه حده وتقرير الثالث ان الاثنين لو كان عددا
فاما ان يكون عددا اولا والعدد الاول لا يكون له نصف واما ان يكون مركبا والاول محال لان
الاثنين له نصف والثاني ايضا محال لان العدد المركب هو الذي يعده غير الواحد والاثنان يعده الواحد
واذا لم يكن الاثنان اولا ولا مركبا فلا يكون عددا واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون
بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لا من انها فرد او زوج بل لانها لا
انفصال فيها اذ لا وحدات ولا اذ قالوا انه مركبة من وحدات يعنون به من يعينه النحويون من لفظ الجمع وان
قل ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك الكثرة او ازيد من واحد وقد جرت عادتهم بذلك
ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد فمن فرض عليهم ان يجدوا في طلب زوج
ليس بعدد او او عدد او فرد ليس بعدد ولم يشترطوا في العدد والاول ان لا يكون له نصف
بل مطلقا بل لا نصف له عدد من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما يعني
بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيها واحد فالاثنوة اول العدد وهي النهاية في القلة في العدد واما الكثرة
فلا ينتهي الى حد لما فرغ عن نقل استدلالات هذا القائل على مطلوبه شرع في الجواب عن دلائله
وترتيبها فذكر ان اصحاب الحقيقة واهل العلم والعرفان من الفلاسفة لا يشتغلون في تحقيق حقائق
الاشياء بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه اصلا فحكمهم بان الواحد ليس بعدد ليس من اجل انه فرد

وزوج بل لان العدد عندهم هو الذي ينفصل الى وحدات والواحد لا ينفصل اليها ولا يبالون ان لا يوجد
زوج لا يكون عددا لاجل انه وجد فرد ليس بعدد فاندفع دليله الاول واذا قالوا العدد هو الذي مؤلف
من وحدات لا يعنون بلفظ الوحدات او الآحاد والذي هو جمع ما يقصده النحويون منه اذ اصحاب الحقيقة
يعنون به الاكثر من واحد والنحويون يعنون به ما زاد على اثنين فاقل من الثلثة عند اكثرهم لا يكون جمعا
فيصدق على الاثنين انه مؤلف من احاد على مذهب اصحاب الحقيقة فيكون الاثنان العدد اذ يصدق
عليه حد العدد فاندفعت الشبهة الثانية ايضا ثم انهم لا يشترطون في العدد الاول ان لا يكون مستقلا
بل ان لا يكون مركبا من عدد وقد عرفت ان المراد من العدد ما فيه انفصال بالفعل ويكون مشتملا على واحد بعده
فالاثنوة عدد اول اذ يصدق عليها حده فاندفعت المغلطة الثالثة ايضا وثبت ان الاثنوة عدد
وهي غاية في القلة ولا نهاية لها في العدد في جانب الكثرة وهذا وفي عبارة الشيخ ادنى تشويش اذ
ولا يبالون الخ لا تعلق له اصلا بالجواب عن الشبهة الثانية وانما تعلقه بالجواب عن الشبهة الاولى
والشارح المحقق قدس سره جرى في شرح هذا الكلام على ظاهره وجعل العبارة المذكورة المتعلقة بالجواب
من الشبهة الثانية وهذا ليس بجيد بل المراد ما ذكره وان وقع في العبارة تشويش ما وقلة الا
ثنوة ليست مما يقال بها انها قل بالقياس الى العدد وليس اذا لم يكن الاثنوة اكثر من شيء يجب من
ذلك ان لا يكون قلتها بالقياس الى غيرها فليس يجب ان ما يكون ما يعرض له اضافة الى شيء يلزم ان يكون
له اضافة اخرى الى شيء آخر يقارن تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان شيء من الاشياء يعرض
له اضافتان اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى يكون كانه قليل بالقياس الى شيء فهو كثير بالقياس الى شيء
آخر يلزم من ذلك ان يكون كل قلة يعرض لشيء يعرض له معها الكثرة كانه ليس اذا كان شيء هو ما له ومحو

يجب ان لا يكون شيء الا وعدده او شيء هو جنس ونوع يلزم ان لا يكون شيء هو جنس وعده فاذن ليس
اذا صار القليل قليلا لاجل ان له شيئا هو ايضا عدده كثير لاجل ان له شيئا هو ايضا عنده كثير لاجل
الذي ذلك الشيء بالقياس اليه كثير فالاثنوة هي العلة الا قليلة اما قلته بالقياس الى كل عدد لانها تنقص من
كل عدد واما قلته فلا نهاية بكثير عدد واذا لم تنقص الاثنوة الى شيء آخر لم يكن قليلة والكثرة يفهم منها
معنيان احدهما ان يكون الشيء فيه من الآحاد فوق واحد وليس هذا بالقياس الى شيء البتة والآخر ان
ان يكون الشيء فيه ما في شيء آخر وزيادة وهذا هو الذي بالقياس وكذلك العظم والطول والعرض
فالكثرة مطلقة يقابل الوحدة مقابلة الشيء مع مبدأ الذي يكيله والكثرة الاخرى يقابل القلة مقابلة المضاف
ولا تضاد بين الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه كيف والوحدة يقوم الكثرة ويجب ان يتحقق القول في
تقرير هذا الكلام على ما ذكره بعد المحققين قدس سره موافقا لما ذكره الامام في المباحث المشرقية
مسبوق بتمهيد مقدمة هي ان رأيه الشيخ في آخر هذا الكلام هي ان كل عدد فله كثرة في نفسه على معنى ان
فيه آحادا فوق واحدة وهو من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيه ما في
الشيء الآخر وزيادة ويوصف الزائد بكونه كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف
بالعرض لانه معقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى الاول وليس بكثير بالمعنى الثاني لانه ليس
تحته عدد حتى يكون هو بالقياس اليه كثيرا لكنه يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى سائر الاعداد
وعند هذا التحقيق عاد من انكر كون الاثنوة عددا فقال الاثنان لو عرضت له العلة الاضافية لعرضت
له الكثرة الاضافية كما في سائر الاعداد ولكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض
له العلة الاضافية وكل ما لا يكون بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا وبالاضافة الى عدد آخر كثيرا فهو

ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد فاشار الشيخ الى الجواب وبيانه انه لا يلزم اذا كان سائر الاعداد او
عرضت له الاضافتان معا اعني الكثرة والعلة الاضافيتين وجب ان لا يوجد شيء الا وله اضافتان
ويمتنع ان يوجد شيء يعرض له احدى الاضافتين فقط وليس اذا وجدت موجودات هي
علة ومعلول يجب ان يكون كل موجود علة ومعلولا ايضا ولا ايضا اذا وجدت افلاك كل منها حاو ومحوي
وليس كلما اذا وجد جنس هو نوع وجب ان يكون كل جنس نوعا ولا يوجد شيء هو جنس وحده
ولو وجب ذلك لزم ان لا يكون العدد الاول من حيث هو اول لا يعرض له الاضافتان
اذ لو عرضت له الاضافتان يكون احدهما بالنسبة الى عدد تحته وقد فرض انه ليس تحته عدد على انه
ليس عروض العلة الاضافية لعدد ما بسبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس الى شيء آخر بل لاجل
عروض الكثرة الاضافية لشيء آخر ذلك الشيء بالقياس اليه كثير والاثنوة هي العلة التي هي اقل القليلات
اما قلتها بالقياس الى كل عدد فانها انقص من كل عدد غيره واما قلتها فلا نهاية بكثير كثرة بالنسبة الى عدد
واذا لم تنقص الاثنوة الى شيء آخر لم يكن قليلة الى سائر الاعداد فهي كثيرة بالقياس الى ما تحتها وكذلك الطول
والعرض والعظم وكل خط طول في ذاته بالمعنى الحقيقي وله طول بالاضافة واما خط آخر هو اقصر منه وقصير بالنسبة
والاضافة الى آخر هو اطول وقد يعرض له الاطولية والاقصرية وكل منهما اضافة فالاطول ما له طول
بالقياس الى ما له طول ايضا بالنسبة الى ثالث والاقصر هو قصير بالقياس الى قصير آخر وكذلك حال
العرض في السطح والثخانة في الجسم في مثل هذه الاعتبارات واعلم ان الحقيقي من الكم المتصل لا يوجد له
فيه مقابل وجودي ولا يوجد في الطول المطلق الخط مثلا حقيقي حصل منه الخط وكذا لا يوجد في المضاف
منه خط قصير لا اقصر منه وكذا في السطح والجسم والزمان بخلاف الكم المنفصل فالكثرة المطلقة انما تقابل

هي الواحدة لا تقابل التضاد ولا السلب والايجاب ولا العدم والملكة بل تقابل التضايف اي اضافة
ذي مبدأ مع مبدئه واضافة المكيل والمكيال كما ستعلم في الفصل الآتي واما الكثرة المضافة فهي مقابل
القلة مقابل الاضافة ايضا لكن نوعا آخر من هذا التقابل انتهى كلام صدر المحققين قدس سره وقد قيل في تقرير
الكلام الشيخ لما ذكر ان الاثنوة غاية القلة في العدد وليس قبلها ولا فوقها بالقياس الى العدد وليس
مما يقابل بازائها استشعر انه يمكن ان يتوهم متوهم انه لا يصح ذلك اذ لو كان الاثنوة قليلة بالنسبة الى العدد
يلزم ان يكون كثيرة ايضا ولا يمكن ان يكون غاية في القلة اذ لم يكن كثيرة بالقياس الى الغير يلزم ان لا يكون
قليلة ايضا بالقياس اليه فدفع ذلك التوهم ولما كان ذلك التوهم يمكن ان يكون منشأ امرين احدهما ان سائر
الاعداد قليلة وكثيرة معا فتوهم منه ان كل قليل لا بد ان يكون كثيرا وثانيهما ان القلة والكثرة متضايفان فلا بد
ان يكون القليل كثيرا ايضا فتعرض الشيخ لكلا الوجهين ودفع الاول بانه لا يلزم اذا كان بعض الاشياء
قليلا وكثيرا معا ان يكون كل قليل كثيرا كما انه لا يلزم من كون بعض الاشياء مالكا ومملوكا وجنسا ونوعا
وان يكون كل مالك مملوكا وكل جنس نوعا ايضا وهو ظاهر وان في الثاني بان يكون القلة والكثرة متضايفين
يستدعي ان يكون اذا كان شيء قليلا بالنسبة الى امر ان يكون ذلك الامر كثيرا بالنسبة اليه لا ان
يكون ذلك الشيء ايضا بالنسبة الى امر آخر وهنالك اذ الاثنوة لما كان كانت قليلة بالنسبة الى سائر
الاعداد كان سائر الاعداد كثيرا بالنسبة اليها ولا يلزم كونها كثيرة بالنسبة الى امر آخر … وعلى
تقرير الشارح المحقق قدس سره ان جعل الشبهة شبهة على عددية الاثنين وبيانها ان العدد لا بد ان يكون
كثيرا بالاضافة الى عدد وقليلا بالاضافة الى عدد آخر كما بيناه فكلام الشيخ في السؤال والجواب واما السؤال
فلانه لا يلزم في اثبات … ليس بقليل بها … انه ليس بكثير كما فعله الشيخ في عدم كثرته … المرام بها …

الاول

القايل بان يقال كل عدد لا بد ان يكون كثيرا وقليلا والاثنان ليس بكثير فلا يكون عددا وهو ظاهر وما ذكرنا
ظهر ان تقرير القايل في تقرير السؤال ليس بصواب اذ لا حاجة الى نفي مرادفة القلة للعدد وحديث الاضافة فيه الا بان
كما ذكره … ذكره كما عرفت بل الصواب على تقدير كون الشبهة شبهة على عددية الاثنين ان
ان يقال ان كل عدد له قلة اضافية بالنسبة الى عدد والاثنان له قلة اضافية اذ لو كان له قلة اضافية
لكان له كثرة اضافية ايضا لكنه ليست له ولكن نقول حمل كلام الشيخ على انه سؤال على اقلية الاثنوة وجواب
عنه وان كان ممكنا لكنه بعيدا في هذا التقرير كلامه قبيل الفايدة اذ ابتدأ التشكيك في اقلية الاثنوة باعتبار
انها ليست بكثيرة ان كان المطلوب منه اثبات ان الاثنوة ليست عددا فيقول الامر الى ما ذكره الشارح
المحقق قدس سره وان كان المطلوب التشكيك في الاقلية مع قطع النظر عن اثبات ان الاثنوة ليست
بعدد بل مع القول بانها عدد فهذا التشكيك في الاوليات اذ من البين ان الاثنوة اقل من جميع الاعداد
فلم يكن لائقا بحال الشيخ ان يتعب نفسه في الجواب عنه ويطول بهذا المقدار من التطويل فيه فالاولى حمل كلامه
على ما حمله الامام الرازي وتبعه صدر المحققين قدس سره … من جعله جوابا لشبهة اخرى لمن زعم ان
الاثنوة ليست بعدد واما انه على هذا التقدير يلزم الاستدراك اذ كان يكفي على هذا التقدير ان يقول الشيخ
في تقرير السؤال ان كل عدد لا بد ان يكون قليلا وكثيرا والاثنان ليس بكثير فلا يكون عددا فالامر فيه سهل
اذ وقوع امثال هذه التطويلات في كلام الشيخ ليس بعزيز وبالجملة فالاولى ما ذكره الشارح المحقق قدس سره
والله الموفق   في تقابل الواحد والكثير ذكر في آخر الفصل السابق ان بين الكثرة والوحدة
تقابلا وذكر انها من قبيل مقابلة المبدأ مع ذي المبدأ الذي هو كالمكيال بعد له فيريد ان … في هذا الفصل تحقيق
المقابلة بهذا المعنى وان التقابل بين الوحدة والكثرة باي نحو من التقابل لا تقابل التضاد ولا تقابل

العدم والملكة ولا تقابل التضايف ولا تقابل السلب والايجاب   وقد يطرى ان يقال كيف يجري المقابلة
بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا على اصناف اربعة وقد تحقق ذلك وتحقق ايضا ان صورة
التقابل توجب ان يكون اضافة على هذه الجملة … بل انه يحقق التقابل بين الواحد والكثير وذلك
اما الجد بين الواحد والكثير مقابلة وقد تحقق في المقالة … باطيغورياس ان اصناف التقابل اربعة
وستحقق الشيخ ايضا بعده في هذا الفن ان صورة التقابل وحقيقته توجب ان يكون اضافة اربعة وذلك انه
ستحقق ان التقابل عبارة عن امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة
واحدة وبقيد التخالف يحترز من المتماثلين الا اجتماع بامتناع مما يمكن اجتماعه من الاعراض كالحرارة مثلا والحركة
وفايدة قيد وحدة المحل اذ خالف ما يمكن اجتماعه مع مقابله في الوجود كسواد الزنجي وبياض الرومي و
وحدة الجهة اذ خال التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين ووحدة
الزمان اذ خال المتضادين المتعاقبين على الموضوع الواحد المجتمعين فيه طرف الواقع فان الاجتماع
فيه لا ينافي التعاقب الزماني وصورة هذا المعنى تقتضي ان يكون اضافة اربعة لان المتقابلين احدهما
اما عدم الآخر اولا وعلى الاول ان اعتبر فيه نسبة ذلك الى قابل للامر الوجودي فالملكة والا فالسلب والايجاب وعلى
الثاني ان كان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما متضايفان والا فهما متضادان واذا كان الامر على
هذا فالطريق ان يتامل ان المقابلة التي بين الوحدة والكثرة هل هي من هذه الاصناف المذكورة ام لا
- ولكن من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن ان يكون التقابل بين الواحد والكثير على هذه الجملة
وذلك لان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه قد عرفت ان من اصناف
التقابل تقابل التضاد وليس يمكن ان يكون المقابلة التي بين الواحد والكثير مقابلة التضاد والدليل

على ذلك

على ذلك انه قد تقرر سابقا ان الوحدة مقومة للكثرة لان حصولها انما يكون باجتماع الوحدات ومن البين
ان احد الضدين لا يقوم ضده بل شأن الضد ابطال ضده ونفيه فالوحدة لا يكون ضد الكثرة
لكن لقايل ان يقول ان الوحدة والكثرة بذاتهما … ليس يجب ان يقال ان الضد يبطل الضد كيف كان
بل ان يقال ان الضد يبطل الضد بان يحل في موضوعه فالوحدة الصرف شأنها ان يبطل الكثرة بان يحل الموضوع
الذي للكثرة مما يجوز ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة فنقول في جواب هذا الانسان ان الكثرة كما
انها انما تحصل بالوحدة فكذلك الكثرة انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل الكثرة البتة لذاتها اولا بل عرض
لوحداتها اولا ان يبطل ثم عرض لها ان يبطل لبطلان وحداتها فيكون الوحدة اذا بطلت الكثرة ثبتت
بالقصد الاول يبطلها بل انما يبطل اولا الوحدات التي للكثرة من حالها بالفعل ان يصير بالقوة فيلزم ان لا يكون
الكثرة فان الوحدة انما يبطل اولا الوحدة … انها ليست يبطل الوحدة كما يبطل الحرارة البرودة فان الوحدة
لا تضاد الوحدة بل … ان تلك الوحدات يعرض لها ان يبطل بان يحدث مع الوحدة وذلك بطلان فان
لا زوال بهذه المعاقبة التي على الموضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان يقال ان يكون الوحدة
ضد الوحدة   تقرير الاعتراض ان يقول ان الوحدة ضد الكثرة وذلك انكم … ضد الشيء يبطله وينفيه والوحدة
شأنها انها تبطل الكثرة بالحلول في موضوعها اذ قد جوزتم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة بان يعرضه تارة
الكثرة ويعرضه تارة اخرى الوحدة وليس من شرط ابطال الضد ضده ان يبطله على اي نحو اتفق وكيفما وقع
بل يكفي في تحقق التضاد بين شيئين ان يكون احدهما مبطلا للآخر بالحلول في موضوعه وتقرير الجواب
الكثرة كما انها متحصلة الوجود بالوحدة كذلك انما يكون بطلانها ببطلان الوحدات التي تركبت منها الكثرة
ولا يبطل الكثرة اولا وبالذات بسبب طريان الوحدة … الوحدة … وبه لا يقتضي لذاتها ان يبطل

الكثرة بل انما يبطل الوحدات التي هي اجزاء الكثرة ومن عالمها اعني وحدتها وتصيرها بالقوة اي يجعلها بالفعل امرا
واحدا من شانه ان ينقسم وما يبطلها يبطل الكثرة وليس ابطال الوحدة للوحدة كما ابطال الحرارة للبرودة
اذ لا مضادة بين الوحدة على ما سنبين بل الوحدة الزائلة تبطل او لا بسبب خارج ثم تعرض الوحدة
الطارية لاجل حصول علتها فان هذه المعاقبة موجبة لان تكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان يقال
ان الوحدة ضد الوحدة لان هذه المعاقبة بينهما بالذات وقد قيل عليه ان هذا الجواب مما لا وجه
له لان هذا الاشتراط الذي ذكره في التضاد من ابطال احدهما الاخر بالذات وقد قيل مما لا ما خذ له
اصلا ولا يساعده بديهة وبرهان وعرف وبناء الكلام على الاصطلاح مما لا محصل له في هذا المقام ثم
انه كيف يصح هذا القول مع ما اشتهر منهم ان الوجود لا يكون سببا للعدم اذ على هذا فكل ضد انما يبطل بسبب عدم علته
بل يكون بطلانه بسبب بطلان علته ووجودها بسبب عدم علته فلا صحة في بطلان الكثرة بسبب بطلان الوحدة
اذ هي اجزاؤها وعللها وايضا لا يجتمع هذا القول مع ما يصح ان عدم المانع مما يتوقف عليه وجود الشيء لانه
ح يكون عروض الضد موقوفا على زوال الضد الاخر وهما متمانعان ضرورة فلا بد ان يزول الضد
بسبب عدم علته اولا حتى يطرا الضد الاخر فكيف يجوز ان يكون سببا لبطلان ضده بالذات
والعجب من الشيخ انه لا يبالي بذكر هذه الوجوه السخيفة انتهى والجواب انه لا مانع من بناء الكلام على الاصطلاح
واما قوله كيف يصح الخ فالجواب عنه ان المراد من قولهم ان احد الضدين مقتض بالذات لبطلان الضد
الاخر ليس ان احد الضدين سبب لبطلان الاخر كيف وقد تقرر عندهم ان سبب بطلان الشيء وانعدامه
انما هو عدم علته بل المراد ان احد الضدين بالذات يقتضي عدم الجمع مع الاخر لا بسبب امر اخر وهذا
ظاهر اذ لو لم يكن احدهما مقتضيا بالذات لانعدام الاخر بالمعنى الذي ذكرنا لكون كذلك بسبب امر

اخر لم يكن بينهما ممانعة ومنافاة بل يكون المنافاة بين هذا الامر والضد الاخر ولما تبين ان الممانعة ليس
بين الوحدة والكثرة بالذات تبين ان الوحدة ليست ضد الكثرة ان الوحدة ليست تبطل الوحدة
ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة الاخرى بل اخرى ان يقال انه جزء موضوعه واما الكثرة فليست تبطل
من هذه الوحدة بطلا ما اوليا بل ليس يكفي في شرط التضاد من ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه
بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب التطابع متنافرة متباعدة ليس من شان احدهما ان يقوم
بالاخر للخلاف الذاتي فيهما وان يكون تنافيهما اوليا ذكر الشيخ اولا ان ابطال الوحدة للوحدة ليس
كابطال الحرارة للبرودة يعني ليس كابطال احد الضدين للاخر لان الوحدة ليست مضادة للوحدة
ثم ذكر ان ابطال الوحدة للوحدة انما يكون بان يحدث امر خارج يحدث منه عنه الوحدة الطارية بطلا
سطوع وبعد ذلك عاد الى اثبات ان لا مضادة بين الوحدتين فبين ذلك بان شرط التضاد
بين شيئين ان يكون احدهما مبطلا للاخر معاقبا في موضوعه والوحدة الطارية اذا ابطلت الوحدة
الاولى لم يعاقبها في موضوعها بل اللائق ان يقال ان موضوع الوحدة الاولى جزء موضوع الوحدة الطارية لا
الحقيقة فان جزئية الاجزاء المقدارية بضرب من التشبيه في جزء الحقيقي بالجامع لكم والاجزاء المقدارية
تبطل الكلي لبطلان انفصاله الذي هو نحو وجوده والحاصل ان المتضادين هما المتنافيان بالذات المتعاقبان
على موضوع واحد وليس التعاقب وحده مع عدم التنافي الذاتي كافيا في تحقيق التضاد بين شيئين
على ما عرفت وليس هذا الكلام بعد التنزل فانه ذكر سابقا ان الوحدة لا تبطل الوحدة حقيقة ولو سلم
على ذلك قلنا ليس هذا هو الابطال المعتبر في التضاد وكما قال الفاضل المحشي اذ لم يبطل سابقا
ان الوحدة لا تضاد الوحدة بل ما ذكره اولا مجرد دعوى ان الوحدة لا تضاد الوحدة ولم يورد

على ذلك حجة بل الحجة على ذلك ما اورده هاهنا فلا يصح ان يجعل ما ذكره كلاما بعد التنزل بل الصواب ما ذكرناه
في توجيه الكلام وقد توهم ان لا دليل على امتناع كون احد الضدين مقوما للاخر بل لا امتناع فيه اصلا والجواب
ان مقوم الشيء ما يحصل به ذلك الشيء ويوجد والضدان متفاسدان وكل واحد منهما مقتض لنفي الاخر فكيف
يقوم كل واحد منهما الاخر واما ما يقال ان البلقة ضد كل واحد من السواد والبياض مع انهما يتقومان بها فجوابه
ان الابلق ليس له مهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار ولا كلام في المهية الواحدة الحقيقية وما ذكر
هو دليل على امتناع تقوم احد الضدين للاخر وايضا فللقائل ان يقول انه ليس موضوع الواحد والكثرة
واحدا فان شرط المتضادين ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد وليس للوحدة بعينها والكثرة
بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الكثرة والوحدة واحدا بالعدد
هذا جواب اخر عن الشك المذكور وهو ان ما ذكره من ان الوحدة ضد الكثرة اذ يبطلها بالحلول في موضوعها
غير مطابق للواقع اذ ليس موضوعهما واحدا بالعدد حتى يمكن ان يقال ان الوحدة تبطل الكثرة بالحلول في موضوعها
كيف وموضوع الكثرة والوحدة لا يمكن ان يكون واحدا بالعدد نعم موضوع الكثرة والوحدة واحد بالنوع ووحدة
الموضوع بالنوع لا يكفي في كون الوحدة والكثرة متضادين اذا كانا شخصيتين نعم يكفي اذا كانا غير شخصيين والحاصل
ان شرط التضاد ان يكون موضوع المتضادين اذا كانا شخصيين واحدا بالعدد واذا كانا نوعيين واحدا بالنوع
واحدا بالنوع فالسواد والبياض الشخصيان لا يجتمعان في موضوع واحد بالشخص ويجتمعان في موضوع
واحد بالنوع فزيد مثلا يمتنع ان يكون ابيض واسود والانسان الكلي يصح كونه ابيض واسود والواحد
الشخص لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه فلا يمكن كون زيد
مثلا اشخاصا متعددة والواحد النوعي لا يقبل الكثرة النوعية ولا يورد النقض بالهيولى فانها عندهم باقية

في حالتي الوحدة والكثرة بعينها لانه يجاب بان الهيولى ليست هي في ذاتها موصوفة للوحدة المقابلة ولا
للكثرة المقابلة لها فليست الهيولى في ذاتها موصوفة واحدة ولا كثيرة حتى يعدم بزوال احدهما عنها بل
الامر كذلك فان البرهان الدال على وجودها دل على وجودها ودل على انها وجودها وجوهرها قوة كل وجود وحدها انها
لها في ذاتها وحدة مبهمة ناقصة لما انها يمكن اجتماعها مع الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة العددية
من جهة الصور الجسمانية واما الاجسام فليست الاول لكل منها وحدة عددية اذا ابطلت ذاتها الشخصية وما
قيل من ان الهيولى تصير موصوفة للوحدة والكثرة وان كانت بالعرض وهذا يكفي في تضادهما اذ ظاهر ان شرط
ان يكون عروض المتضادين بالذات خارج عن معنى التضاد ولا مدخل له فيه والبناء على الاصطلاح مما لا
محصل له فقد عرفت فيه ولا حاجة الى الاعادة ثم عليك ان تعلم مما سلف لك حقيقة هذا الفصل
وعليه اشارة الى ما ذكره في المقالة السابقة من فن السفسطة من تحقيق حال التضاد وكيفية وحدة
الموضوع فيه ودفع الشكوك التي ترد عليه فان بسبب الاطلاع على ذلك يظهر ظهورا تاما ان المقابلة التي بين
الوحدة والكثرة ليست مقابلة التضاد فقد ظهر وتبين ان التقابل الذي بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد
فننظر هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم فنقول انه يلزم اول ذلك ان العدم منهما عدم شيء من شانه
ان يكون لموضوع او لنوعه او لجنسه على ما قد مضى لك من الامر العدم وذلك ان تحمل وجها يجعل به الوحدة عدم الكثرة
فيما من شانه ان يتكثر وان تحمل وجها اخر فتجعل به الكثرة عدم الوحدة في اشياء من طبيعتها ان تتوحد
لكن الحق انه لا يجوز ان يكون شيئا كل واحد منهما عدم ملكة بالقياس الى الاخر بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه
المناسب بذاته فيما من شانه ان يكون فيكون انه يعقل ويحد بالملكة واما الاعدام فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم
والملكة وجعلوا ما هي المضادة الاولى وربما جعلت الملكة الصورة والخير والفرد والواحد والنهاية

والنور والسكون والمستقيم والمربع والعلم والذكر ومن حيز العدم مقابلات هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية والسار والظلمة والمتحرك والمنحني والمستطيل والظن والانثى واما نحن فقد يصعب علينا ان نجعل الملكة هي الوحدة ونجعل الكثرة هي العدم اما اولا فانا اذا حددنا الوحدة بعدم الانقسام او عدم الجزء بالفعل وحددنا الانقسام والتجزي من حد الكثرة وقد ذكرنا في هذا واما ثانيا فان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وكيف يكون ماهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع وكذلك ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من اعدامها فليس يجوز ان نجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة بعد ما تبين ان الكثرة والوحدة ليست مقابلة التضاد ويجب ان نتأمل التقابل بينهما تقابل الصورة اي الملكة والعدم ام لا وقد عرفت ان العدم اما للنوع موضوعه او للجنس على معنى مفصل في جملة المنطق واذا كان المقابلة بين الوحدة والكثرة تقابل العدم والملكة فلا محالة يكون احدهما ملكة والآخر عدما ويمكنك ان تجعل الوحدة عدما للكثرة فيما من شأن نوعه ان يتكثر وان تجعل الكثرة عدم الوحدة في اشياء في طبيعتها ان يتوحد انما قال تجعل الوحدة عدما للكثرة فيما من شأن نوعه لان الواحد الشخصي ليس من شأنه بما هو شخص ان يتكثر ثم ان الحق لا يجوز ان يكون شيئا يكون كل واحد منهما بالقياس الى الآخر عدما وملكة وذلك لان الملكة عبارة عن المعنى المعقول بنفسه الثابت بذاته والعدم عبارة عما لا يكون ذلك الشيء الذي وصفه ما ذكر فيما من شأنه ان يكون فالعدم ليس معقولا بنفسه ثابتا بذاته بل انما يعقل ويحد بالملكة وليس له ثبوت الا بالقياس الى الملكة فلو كان شيئان يكون كل واحد منهما بالقياس الى الآخر عدما وملكة معا لزم ان يكون كل واحد منهما معقولا بنفسه وغير معقول بنفسه وثابتا بذاته وغير ثابت ومن البين الواضح استحالة ذلك فجعل مقابلة الوحدة والكثرة مقابلة العدم والملكة مستلزم لهذا المحال وان جعل احدهما بعينه عدما كان ترجيحا من غير مرجح اذ يصح جعل

الآخر ايضا عدما ثم القدماء من الحكماء اعتقدوا ان التقابل بين الواحد والكثير تقابل العدم والملكة وجعلوا مقابلة العدم والملكة المضادة الاولى وذلك منهم بناء على عدم اشتراطهم في المتضادين ان يكونا امرين وجوديين لا يجتمعان معا في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد بل جعلوا كل امرين لا يجتمعان معا في موضوع واحد متضادين سواء كانا وجوديين ام عدميين او وجعلوا مقابلة الشيئين اللذين احدهما وجودي والآخر عدمي المضادة الاولى ودرجوا تحت كل واحد من الملكة والعدم امورا فجعلوا تحت الملكة الواحد وجعلوا الكثرة المقابلة لها تحت العدم وذلك جعلوا الخير والفرد والذكر والنور والسكون والنهاية واليمين والمستقيم والعلم والمربع تحت الملكة وجعلوا هذه من الشر والزوج والانثى والظلمة والمتحرك واللانهاية والمنحني والظن والسار والمستطيل تحت العدم والشيخ ذكر انه يصعب علينا جعل الوحدة ملكة والكثرة عدما لوجهين الاول انا اذا حددنا الوحدة بعدم الانقسام فنقول الوحدة هو الشيء الذي لا ينقسم من جهة انه لا ينقسم او نحدها بما لا يكون له جزء بالفعل ونحد الكثرة بالانقسام والتجزي بالفعل فعلى هذا لا يكون الكثرة المحدودة الا امرا وجوديا عدما والوحدة المحدودة الا امرا عدميا ملكة وهو ذا بفتح الهاء واسكان الواو كلمة مفردة للتحقيق او للتاكيد وللاستمرار على حسب اختلاف الواقع والمقامات ولعل المراد بها المعنى الاول والمراد منها في اللغة الفرس وهي متكررة في كلام اهل الفرس جدا والوجه الثاني ان الكثرة مؤلفة من الوحدات ومن المستحيل تركب العدم من الملكات اذ لا يمكن ان يكون الملكة مقوما للعدم ثم ذكر انه يصعب علينا جعل الكثرة ملكة والوحدة عدما وذلك لما ذكر من ان الكثرة مؤلفة من الوحدات ومن المحال ان يكون الملكة مؤلفة من الاعدام اذ لا يمكن ان يكون العدم مقوما للوجود فهذا برهان على ان المقابلة التي بين الوحدة والكثرة

ليست مقابلة العدم والملكة فقد تبين ان التقابل بينهما ليس تقابل الصورة والعدم وقبل ما ذكره الشيخ الى نفي ان يكون المقابلة بين الوحدة والكثرة مقابلة التضاد بوجه واحد لبيان ان المقابلة بينهما ليست مقابلة العدم والملكة وبيانه انه اذا كان التقابل بينهما هذا التقابل فيلزم اول الامر ان يكون العدم منهما عدم شيء من شأنه ان يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه وههنا يمكن ان يتخيل ويجعل كل منهما ملكة لكن الحق انه لا يجوز ان يكونا شيئين كل منهما عدما وملكة بالقياس الى الآخر بل لا بد ان يكون احدهما عدما والآخر ملكة فالعدم اما الوحدة واما الكثرة والقوم وان جعلوا الوحدة هي الصورة والكثرة هي العدم لكن ذلك يصعب علينا بالوجهين اللذين ذكرهما وكذا يشكل جعل الكثرة هي الصورة لما ذكره بهذا الكلام ويتجه في هذا الفصل المراسلة ولا يخفى انه على هذا التوجيه يلزم على الشيخ استدراك عظيم اذ على هذا كان كافيا ان يقول لا يمكن ان يكون الوحدة ملكة للوجهين المذكورين ولا عدما لما ذكره وان يكون الكثرة عدما للوجه المذكور ايضا ولم يكن في اتمام هذا المطلوب احتياج الى ما ذكر اولا من انه يمكن ان يجعل كل واحد من الوحدة والكثرة عدما وملكة والحق لا يجوز بهذا لما ذكر من ان الملكة ما يكون معروفا بنفسه ثابتا بذاته والعدم ما لا يكون كذلك هذا وقد اورد صدر المحققين قدس سره على الوجه الثاني من وجهي الدليل على ان المقابلة بين الوحدة والكثرة ليست مقابلة العدم والملكة وجوها من الايرادات اذ تقدم ان الوحدة مما لا يمكن تحديدها اذ هي كالوجود حقيقة بسيطة لا يمكن تحديدها وعدم قبولها للانقسام لازم لها فيجوز ان يكون ملكة ويكون لها لوازم عدمية وثانيها انه سيظهر لك ان الوجود والوحدة متحدان في الحقيقة متغايران بحسب المفهوم وثالثها ان الشيخ قبيل هذا بين ان الوحدة الا اتصالية التي هي نوع من الوحدة العددية امر وجودي وقد يتوهم ان قول الشيخ وقد ذكرنا في هذا اشارة الى الوجه الاول من الايرادات وانت خبير بان جعل الكلمة اشارة الى الايراد المذكور بعيد جدا اذ يبعد من ذهن الشيخ

يذكر في بيان صعوبة جعل الوحدة ملكة وجها يعتقد انه مزيف ويزيفه في سابق كلامه ويمكن دفع الايراد من الشيخ بان ليس المقصود ان الوحدة عدمية كيف والشيخ ابطل كون الوحدة عدمية بان الكثرة مؤلفة من الوحدات وعلى كونها عدمية يلزم تركب الكثرة من الامور العدمية بل المقصود انه يصعب وضع ان الوحدة امر وجودي وكيف يمكن حمل كلامه على ما هو الظاهر منه والحال ان الشيخ قد بين قبيل هذا انه لا يمكن تحديد الوحدة اصلا وانها اعرف الاشياء ولا يحتاج الى تعريف اصلا وكل ما ذكر في تعريفها محض مشتمل على الدور واذ لا يجوز ان يقال ان المقابلة بينهما هي مقابلة التناقض لان ما كان من ذلك في الالفاظ فهو خارج عما نحن بصدده هذا الاعتبار وما كان منه في الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو جنس هذا التقابل فان بازاء الموجبة الثبوت وبازاء السالبة العدم ويعرض في ذلك من المحال ما عرض فيما قلنا تبين من ان المقابلة بين الوحدة والكثرة ليست مقابلة العدم والملكة انها ليست ايضا مقابلة السلب والايجاب وذلك ان من هذا التقابل ما كان بين الالفاظ ومفهوماتها اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا محضا كالالفاظ كزيد وسلبه كزيد قائم وليس زيد بقائم فظاهر ان ذلك الا باعتبار غير ما هو ههنا اذ ليس شيء من الوحدة والكثرة مفهوم سلب الآخر وما كان منه بين الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو بعينه هذا التقابل لان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع خاص كانا عدما وملكة فالملكة بازاء الايجاب والعدم بازاء السلب وقد ثبت استحالة كون الواحد والكثير كذلك كذا افاد صدر المحققين قدس سره والمراد من قوله لان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع الخ ان السلب والايجاب الى موضوع قابل لا الموضوع مطلقا وقد قيل في تفسير كلام الشيخ ان مراده ان من التناقض ما كان في القضايا فاما فارج عن هذا الاعتبار لان كلامنا في نفس

مفهوم الواحد والكثير وما كان في المفهومات المفردة فهو من جنس تقابل العدم والملكة وليس العدم والملكة الا السلب
والايجاب الا انه اعتبر فيه الاستعداد ولم يعتبر في السلب والايجاب وانما ظهر انه ليس من تقابل العدم والملكة
تقابل
فظهر انه ليس بينهما العدم والملكة فظهر انه ليس بينهما تقابل السلب والايجاب ايضا اذ نفس تقابل العدم والملكة
كما ظهر من الدليل ثانيا فلا يجب لو عدم كون شيء منهما عدما للاخر فلا عدم الاستعداد وهذا المعنى كما ينفي العدم
والملكة ينفي السلب والايجاب ايضا انتهى كلامه وفي تخصيص الالفاظ بالالفاظ المركبة على القضايا نظر
وكذا الكون ما كان في المفهومات المفردة من جنس تقابل العدم والملكة كما لا يخفى فتعين انه ان كان
التقابل منهما تقابل التضايف وذلك لان الكثرة ليس انما يعقل بهما بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما
هي كثرة لان هناك وحدة وانما كان هي كثرة بسبب الوحدة وقد علمت في كتب المنطق الفرق بين
ان لا يكون الا شيء وبين ما لا يقال ماهيته الا بالقياس الى شيء بل انما يحتاج الكثرة الى ان تفهم انها انها من
غير
الوحدة لانها معلولة للوحدة في ذاتها ومعنى انها معلولة غير معنى انها كثرة والاضافة لها انما هي من حيث
هي معلولة والمعلولية لازم كثرة لا نفس الكثرة ثم لو كان من المضاف لكان يقال ماهية الوحدة من حيث
هي وحدة بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المضافين ولكانا متكافئين في الوجود من حيث هذه
وحدة وتلك كثرة وليست مقابلة العدم والملكة ولا مقابلة السلب والايجاب شرع في بيان ان مقابلتهما
ليست مقابلة التضايف فمعقول ماهية كل واحد منهما انما يكون بالقياس الى الاخر فلما تقدر ان يكون كل
كل واحد من الوجوه والكثرة متضايفا للاخر يكون الكثرة معقولة الماهية بالقياس الى الوحدة كما هو شان
كل مضاف مع انها ليست معقولة الماهية بالقياس الى الوحدة حتى يكون كثرة لاجل ان هناك وحدة
يكون الابوة مثلا ابوة لاجل ان هناك بنوة لانا كثيرا ما نتصور الكثرة ولا يخطر بالنا اصلا معنى الوحدة

(margin) ... [illegible]

نعم الكثرة متحصلة القوام بالوحدة وجودها انما يكون بسببها والفرق بين ان يكون شيء موجودا ومتحصل القوام بشيء
وبين ان يكون شيء معقول الماهية بالقياس الى شيء قد علم في كتب المنطق وذلك الفرق والحاصل ان الكثرة
مركبة من الوحدات ولكن ليس معناها معنى المركب من الوحدات وانما يحتاج الى ان تعقل انها مركبة من الوحدات
لان حقيقتها ذلك فالكثرة معلولة للوحدة بحسب ذاتها وتعرض لها من حيث المعلولية اضافة كما تعرض للوحدة
اضافة من حيث العلية والعلية والمعلولية وصفان خارجان عن ذات العلة والمعلول عارضان لذاتيهما
فليس بين ذات الكثرة وذات الوحدة تضايف اصلا وانما التضايف بين عارضيهما ثم على ذلك التقدير يجب
ان يكون الوحدة ايضا معقولة الماهية بالقياس الى الكثرة لان من خاصية تقابل التضايف الانعكاس في التعقل
من الجانبين وليست الوحدة كذلك عن انها ليست معقولة الماهية بالقياس الى الكثرة وذلك بين وتقرير
الوجه الثاني ان من شرط المتضايفين التلازم في الوجود فلو كانت الوحدة متضايفة للكثرة لكانت
ممتنعة الانفكاك عن الكثرة والوجود وليس الامر كذلك لانا كثيرا ما نجد الوحدة منفكة عن الكثرة فليست متضايفين
في الماهية ولا متلازمين في الوجود وقد تبين ان المقابلة الوحدة للكثرة ليست مقابلة التضايف واعلم
ان صدر المحققين قدس سره جعل قول الشيخ ثم لو كان من المضاف الخ دليلا ثانيا وقرره هكذا ان من
خاصية التضايف الانعكاس في التعقل من الجانبين فلو كانت الوحدة ايضا غير معقولة الماهية الا بالقياس
الى الكثرة على شرط انعكاس المتضايفين في التعقل وليس منهما كذلك ولا يخفى ان الاولى ما ذكرنا
فاذ قد بان لك جميع هذا فالظاهري ان تحكم ان لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو ان
الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيالا شيئا واحدا
بل بينهما فرق والوحدة يعرض لها ان يكون مكيالا كما انها يعرض لها ان يكون علة لما ظهر لك من الدلائل

التي اوردها الشيخ ان لا تقابل بين الوحدة والكثرة ولا تقابل التضاد ولا تقابل التضايف ولا تقابل
العدم والملكة ولا السلب والايجاب وقد عرفت ان صورة التقابل تقتضي ان يكون احد هذه الاربعة
فتحقق بك ان تجزم ان لا تقابل بين ذاتي الوحدة والكثرة اصلا وانما يلحقهما تقابل بحسب اعتبار امر خارج
عن ذاتيهما عارض لهما وذلك الامر الذي باعتباره يعرض لذات الوحدة ولذات الكثرة تقابل هو ان الوحدة
مكيال الكثرة والمكيل المكال بالوحدة والوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل اما ان الوحدة
مكيال الكثرة فلان الوحدة اذا حذفت عن كثرة تارة بعد اخرى افنت الكثرة فبذلك تعرف كمية تلك الكثرة
كما ان الميزان يعرف كمية ما يوزن به والمكيالية والمكيلية متضايفان يعرضان لذات ومعروضهما
اعني الوحدة والكثرة متقابلان تقابل التضايف بالعرض ولا يتوهم ان الواحدية والمكيالية معنى واحد
كيف ولو كانت الواحدية والمكيالية معنى واحدا لكان كل من عقل الوحدة عقل المكيالية ولو كانت الكثرة
والمكيلية معنى واحدا لكان كل من عقل الكثرة عقل المكيلية وليس الامر كذلك فانا كثيرا ما نعقل الوحدة
والكثرة ولا يخطر ببالنا اصلا معنى المكيالية والمكيلية هذا وقد قيل قد علمت في اول الشيخ على طرق التضاد
منتهى فالظاهر ان يقال انه لو اصطلح على ان الضدين هما الامران الوجوديان على ما هو طريق المتأخرين
فهما ليسا ضدين لكن على هذا لا ينحصر التقابل والتنافي بالذات في الاربعة المشهورة بل يتحقق في الامور
الاعتبارية قسم اخر شبيه بالتضاد وما نحن فيه من هذا القبيل وان لم يصطلح على ذلك فهما ضدان
وكيفما كان لا وجه لنفي التنافي بينهما بالذات وحصر تنافيهما فيما هو بالعرض وباعتبار لحوق امر
فيه نظر لانك قد عرفت ان ما اورده هذا القائل على ادلة الشيخ فاسد مزيف وما يظهر من كلامه ان الشيخ
لا يعتبر في المتضادين ان يكونا امرين وجوديين وانما هذا الاعتبار من اصطلاحات المتأخرين فان

لانه يعتبر في التضاد كون المتضادين وجوديين نعم لا يعتبر فيهما ذلك بحسب اصطلاح فالمشهور ليس على ما صرح به الشيخ في
ذلك الفن الا ان يقال مراده من المتأخرين من تأخر ممن تقدم على ظهور الاسلام من الفلاسفة والحال ان هذا الاشتراط
موجود في كلام القدماء ايضا بل المراد من التضاد ومراد هم بالوجودي ما لا يكون السلب جزءا مفهومه سواء كان
موجودا في الخارج او لا ولا وجه لحصر التقابل في الاربعة المشهورة ولا تحقق قسم اخر وقد ثبت بما ذكره الشيخ ان تقابل الوحدة
والكثرة ليس من جملة هذه الاصناف الاربعة بل بان لا تنافي بينهما لذاتيهما وبما ذكرنا ظهر ان ما ليس بضدين
توهم فاسد نشأ من غفلته عن مراد هم من الوجودي فانه يرى ان الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية وليسا من
الوجودية فهما ليسا بضدين لانهما امران وجوديان اي موجودان في الخارج فكن من اهل
ح بصيرة ولا تكون من الغافلين ثم الاشياء يعرض لها بسبب الوحدة التي توجد لها ان يكون مكيال
لكن واحد كل شيء ومكياله هو من جنسه فالواحد في الاطوال طول وفي العروض عرض وفي المجسمات جسم وفي
الازمنة زمان وفي الحركات حركة وفي الاوزان وزن وفي الالفاظ لفظ وفي الحروف حرف وقد جعلوا
يجتهدون ان يكون واحده مفروضا بالطبع مثل جوزة وبطيخة وبعضها بفرض فيه واحدا بالوضع ثم يزاد على ذلك
الواحد حد اكثر من الواحد وما نقص منه لم يؤخذ واحدا بل يكون الواحد هذا المفروض بتمامه ويجعل من الواحد
البعض من ظهر الاشياء في ذلك الجنس الواحد مثلا من الاطوال شبر وفي العروض شبر في شبر وفي المجسمات
مثلا شبر في شبر في شبر يعرض لغير الوحدة بواسطة الوحدة ان يكون مكيالا كما يعرض لغير الكثرة اعني الاشياء
الكثيرة ان يكون مكيلا ويجب ان يكون واحد كل شيء ومكياله من جنس ذلك الشيء والا لاستحال الاستعلام
كما اذا اراد واحد ان يستعلم مقدار الجسم بامتداد خطي او اراد استعلام مقدار زماني بمقدار خطي كان
المجسمات
او سطحي او جسمي فالواحد الذي يكال به الخطوط يجب ان يكون خطا وفي العروض اعني السطوح عرضا وفي

محسوس وكذا ما يكال به المقدار الغير القار غير الزمان يجب ان يكون زمانا وما يكال به الحركات يجب ان يكون
حركة وكذلك تذهب ... وذكره الشيخ من الاوزان والالفاظ والحروف وغيرها من سائر الاشياء مما من شانه
ان يكال وينبغي ان يجتهد في مكيال كل جنس ان يكون ذلك المكيال اصغر ما يمكن ان يكون لانه يكون ابعد من الا
ختلاف والتفاوت واقرب الى الانضباط ثم واحد بعض الاشياء يكون واحدا بالطبع وواحد بعضها اخر واحدا
بالفرض لا بحسب الطبع مثال الاول الجوزة الواحدة والبطيخة الواحدة ومثال الثاني العشرة الواحدة بالقياس الى
الاحاد واذا اعتبرت الوحدة نفسها فكان الكثير الذي بازائه هو ما زاد عليه من اجتماع امثاله وما نقص عنه لا يكون
واحدا بالمعنى المذكور بل جزءا من الواحد وقد جرت العادة بتسميته كسرا وجزء الواحد من حيث هو جزء لا يكون
واحدا اما ما سواه كان ذلك الواحد واحدا طبيعيا او واحدا فرضيا وضعيا مثلا اذا فرضت العشرة واحدا
يكال بها المائة مثلا كانت المائة عشرة وعلى هذا الاعتبار ولم يكن الواحد الذي هو جزء العشرة واحدا بل عشر الواحد
ولا خمسة منها خمسة بل نصف الواحد ولا الاثنين منها اثنين بل خمس الواحد وعلى هذا القياس في كل ما يفرض
واحدا وانما ينبغي ان يجعل الواحد المكيال من اعرف الاشياء في ذلك الجنس المكيل كالشبر مثلا في المقدار
ومربعه في السطوح ومكعبه في المجسمات   وفي الحركات حركة مقدرة بالطبيعة معلومة ولا يوجد
حركة بهذه الصفة عامة لجميع الحركات المقدرة بالطبيعة وخصوصا التي لا يختلف بها منقطعة حتى ينقص واحد
في كل تقدير وخصوصا التي هي اقل مقدارا حركة وانما اقل مقدار حركة هو الاقل زمانا وهذا هو الحركة الفلكية السريعة
المضبوط قدرها لان الدور لا يزداد عليه ولا ينقص المعلوم صغر مقدارها بسرعة العود ويستعمل تقدير الحركة في
الاحيان بل في كل يوم وليلة يتم دورة قريبة الى الوجود والتحديد واما التجربة فالصالح لكات الساعات فيكون
حركة ساعة واحدة مثلا هي مكيال الحركات وكذلك زمانها مكيال الازمنة قال صدر المحققين قدس سره في

شرح

شرح هذا الكلام مكيال الحركات يجب ان يكون حركة معلومة القدر التي لا يختلف مقدارها ولا لها ولا انضباط لها حال هي مدة
منها من الحركات التي يكال بها ولا يوجد في الحركات الغير الطبيعية النفسانية الحيوانية والنباتية حركة بهذه
الصفة حتى يقدر بها غيرها من الحركات من نفس تلك الحركات لا يمكن ان يقدر بواحدة مفرد منه فيها لعدم انضباط
متفقة مشابهة الازمنة فالحركة التي يقدر ويكال سائر الحركات ينبغي ان يكون طبيعية اي صادرة عن مبدء
فعل ذاته وصفة ذاتية سواء كان ذا شعور او لا ثم انك قد علمت ان المجانسة شرط بين المكيل والمكيال فتقدير
الحركات المختلفة الاجناس بحركة واحدة انما يصح من جهة مقاديرها الزمانية فالازمنة متشابهة الكل فالحركة
التي يقدر بها سائر الحركات ينبغي ان يكون اقلها مقدارا حركة من الزمان لا اقلها مقدارا مسافة لان
لان ذلك غير متفق في الكل والتي هي اقلها زمانا هي الحركات الفلكية واقل الحركات الفلكية زمانا هو حركة
الجرم الاقصى التي هي اسرع الحركات على الاطلاق فهي حرية بان يكون الواحد فيها كالدورة مكيال الحركات
والمتحركات بوجوه منها ان الواحد منها اقل زمانا ومنها ان الواحد منها مضبوط القدر بالطبيعة من غير
اختلاف ولا امكان اختلاف بان يزداد عليه او ينقص منه ومنها انها اظهر الحركات في نفسها بما يظهر
منها من طلوع الكواكب سيما الشمس وغروبها ومنها ان صغر مقدار الواحد منها يعلم بسرعة من غير انتظار
كسرعة العود الواقع فيه وقصر زمان التجدد فهي في كل يوم وليلة يتم دورة من الفلك الاقصى فهي قريبة الى
الوجود وقريبة الى المعرفة والشهود وقريبة الى ان يجزئ ويحصل فيها جزء يفرض انه واحد يكال به ما هو
من جنسه كتجزئتها الى الحركات الساعات فيكال الحركة الساعية حركات غيرها من الازمنة وبحسبه هذه الحركة
الساعات غيرها من الحركات وهذا بخلاف غيرها من الحركات الطبيعية الفلكية وعودها فانها فان اسرعها التي لكرة
القمر يتم دورة في ثماني وعشرين يوما تقريبا وابطاها وهي التي لكرة الثوابت يتم دورة في مدة خمس وعشرين

الف سنة تقريبا وابطاها وهي التي الف سنة كما هو مذهب المتاخرين والذي كان وجده القدماء ستة وثلثين الف سنة
فليست الدورة الواحدة منها قريبة حصول التجربة ولو جعلت الدورة منها او جزء من تلك الدورة واحدا
مفروضا يكال به سائر الحركات وانضبط يلزم ان يكون المكيل اصغر واقل من المكيال وان يكون المكيل اسرع
تحققا وانقضاء وتجددا من المكيال والامر يجب ان يكون بالعكس من هذا   وقد يفرض في الحركات
حركة واحدة بحسب المسافة الا ان ذلك غير مستقر وغير واقع الفرض الاول   قد يفرض في الحركات حركة
واحدة باعتبار المسافة فالحركة في فرسخ مثلا يقدر بهذه الحركة سائر الحركات الا ان ذلك اعني جعل هذه
الحركة مكيالا مما لم يستعمله احد وغير واقع موقع الفرض الاول اعني فرض الحركة الواحدة بحسب الزمان مكيالا
يكال بها الحركات ووجه عدم وقوع هذا الفرض موقع الفرض الاول ان الحركة الواحدة باعتبار المسافة
لا يمكن ان يكال جميع الحركات اذ بين ان غير الحركة الاينية لا يمكن ان يكال بالحركة الواحدة بحسب المسافة
واما الحركة الواحدة بحسب الزمان فيمكن ان يكال بها جميع الحركات سواء كانت اينية او كيفية او
وضعية او كمية او غيرها كما لا يخفى   واما في الاثقال فيعرض بعضه ثقل درهم ودينار واحد بالنسبة الى جميع الا
الثقيلة على اختلاف اجناسها مع هذا الاختلاف يكال ويوزن بعضها ببعض اعني البعض الذي فرض واحد
من جهة الثقل كثقل درهم ودينار مثلا   وفي ابعاد موسيقي الا ماهية التي هي ربع طنين وما يجري
مجراها من الابعاد الصغار قال صدر المحققين قدس سره الصوت مما يعرض له مقدار معين من الزمان
بحسب الطول مدة مكثه وقصرها فيعرض الاثبات بعضها الى بعض نسب مقدارية او عددية من جهة نقاطعها
وازمنة مكثها ويقال لها النغمات والابعاد وصاحب الموسيقي يشتمل على جزئين احدهما يسمى علم التاليف
موضوعه النغم ونظر في حال اتفاقها وتنافرها والثاني علم الايقاع والنغمة عبارة عن صوت لابث على حد

الحد

من الحدة والثقل مقدارا من الزمان والبعد عبارة عن مجموع نغمتين مختلفين والابعاد في عرف هذه الصناعة
على تسعة اقسام الاول ويقال له البعد الذي بالكل وهو ما يكون نسبة احدى النغمتين فيه الى الاخرى
نسبة الضعف والثاني البعد الذي بالخمس وهو ما يكون احد جانبيه مثلا ونصف الاخرى كنسبة ثلثة الى
اثنين الثالث البعد الذي بالاربع وهو ما يكون احد جانبيه مثلا وثلث الاخرى كنسبة الاربعة الى الثلثة
الرابع البعد الطنيني وهو الذي نسبة احدهما الى الاخرى كمثل وثمن لها كنسبة التسعة الى الثمانية والخامس
بعد نسبة احدهما فيه الى الاخرى نسبة المثل وثلث خمس لشيء الى نسبة ستة عشر الى خمسة عشر
والسادس بعد نسبته نغمته كنسبة عشرين الى تسعة عشر اي نسبة مثل الشيء وجزء من تسعة عشر جزءا
اليسير والسابع بعد نسبتهما فيه كنسبة الشيء الى الربع وهي نسبة الاربعة الى الواحد ويقال له البعد الذي
بالكل مرتين والثامن بعد نسبتهما فيه مثل الشيء وثلثه اليه كنسبة الثمانية الى الثلثة والتاسع بعد نسبتهما
نسبة الشيء الى ثمنه ويقال له بعد والكل والخمس وهذه الابعاد والنغمات بعضها اصغر من بعض ويوزن
بالاصغر منها الاكبر فمن جملة الاصوات الصغار النغمة المسماة بالارخاء يكال به البعد المسمى بالطنيني لانها
ربعه   ومن الاصوات الحروف المصوت المقصور او الحرف الساكن او مقطع مقصور الحرف
الصوت المكيف بكيفية بها يتميز صوت عن صوت آخر مثله من الحدة والثقل او الكيفية العارضة للصوت
او مجموع العارض والمعروض فالصوت المجرد من الكيفية المذكورة ليس بحرف على التعريف الاول وكذا
على التفسير الثالث ثم الحروف على قسمين مصوت وصامت فالحروف المصوتة تسمى حروف المد واللين وهي
الالف والواو والياء وما سوى الالف انما يسمى حروف المد واللين اذا كان ساكنا وكان
حركة ما قبله من جنسه والالف لا يكون الا ساكنة وقد يخفى من هذا ان الحرف المصوت هو الحرف الساكن

بحسب الالات الصامتة ما سوى الحروف المذكورة وهي قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة فالالف مصوتة
والواو والياء قد تكونان صامتين وقد تكونان مصوتتين والمقطع هو تعبير الحرف يكون معه حركة او حرفين
يكون مع احدهما حركة والآخر يكون ساكنا فضرب مركب من غير ثبات مقاطع وهو يسمى من مقطعين وقد
يفسر الحركة الاعرابية ويظهر من كلام الشيخ في فصل تعريف الاسم من جهة المنطق ان المقطع بازاء الحركة
في الظاهر ان المراد منه الوقف الذي يناسب معناه اللغوي الفصل لان بالوقف ينقطع الكلام وربما يطلق
المقطع ايضا على مقطعات الاوزان كما هو مصطلح العروضيين اذا تقرر هذا فنقول الحرف المقصور من شانه
ان يكال ويوزن به الحروف والكلمات في كل كلام سواء كان نظما او نثرا وكذا الحرف الساكن
من شانه ذلك لا المتحرك لان الحركة تنزل منزلة حرف فالحرف المتحرك زمانه ضعف زمان الحرف الساكن ولهذا
عد في الاوزان بمنزلة حرفين وبهذا يعرف ان الحرف الممدود لا يصلح لهذا المعنى والاصل ان الحرف
المصوت المقصور والحرف الساكن وان لم يكن من الحروف المقصورة تفصيل لان يكال بها الحروف
والظاهر ان المراد بالمقطع هنا ما يسمى في العروض من مقطعات الاوزان تماما قاله صدر المحققين قدس
سره العزيز وليس يجب ان يكون لكل واحد من هذه الاوضاع واقعي بالضرورة بل قد يقع الفرض
ويمكن ان يفرض الواحد منه بحسب ما هو ازيد وانقص مما فرض يريد انه ليس من الواجب اللازم ان
يكون الشيء الذي فرض واحدا من جنس يجب بحسبه يكون من هذه الجنس في جميع هذه الاوضاع
والفروض امرا موجودا بالفعل بل يجوز ان يكون وجوده بمجرد الفرض والتقدير كاجزاء الزمان والحركة
وغيرهما من المقادير المتصلة وليس من الواجب ايضا ان يكون هذا الواحد بحسب الفرض واحدا بحسب الواقع وليس الامر
بقبول بل يمكن ان يكون كثيرا في نفسه كالعشرة المفروضة واحدة في الالة او المائة في الالف والالف

في الالف

في الف الف وهكذا ومن الجائز ان يفرض شيء اكثر من المفروض اولا واحدا كما ان يفرض بدل العشرة
العشرين واحدا او اقل كما ان يفرض بدل العشرة الخمسة وكما ان يجعل بدل الذراع الذراعين او نصف الذراع
ومع هذا فليس يجب اذا كان في هذه الاشياء واحد مفروض ان يكال به جميع ما هو من ذلك
الجنس فانه يجوز ان يكون الآخر مباينا لما يكيل به اولا فههنا خط مباين لخط وسطح مباين لسطح وجسم
مباين لجسم واذا كان الخط والسطح والجسم مباين جسما وسطحا وخطا فلك الحركة قد تباين الحركة
واذا كان كذلك فالزمان والثقل ايضا يباين الزمان والثقل ايضا ويجوز ان يكون لهذا الذي يباين
ذلك مباين غير ذلك وقد علمت جميع هذا في صناعة التعليم فاذا كان كذلك فيكون اذن الوحدات
التي يفرض لكل جنس من هذه كثيرة تكاد لا تتناهى واذا كان هناك واحد يصلح لكيل شيء فيكون اشياء
تكاد وان لا تتناهى فيكال به يريد انه مع انه لا يجب ان يكون مكيال جنس امرا موجودا بالفعل بل يجوز
ان يكون وجوده بمجرد الفرض والتقدير لا يجب ان يكون ذلك المفروض بحيث يكال به جميع افراد
ذلك الجنس الذي فرض هذا الواحد المكيال من افراده فانه يجوز ان يكون بعض افراد هذا الجنس مباينا
لفرد آخر فالذي يكيل به احدهما لا يمكن ان يكال به الآخر والمراد بالمتباينين المقداران اللذان يكون النسبة
بينهما من النسب الصم والمراد من النسبة الصمية النسبة التي يوجد بين مقدارين لا يوجد لهما امر مشترك
اي ليس بينهما شيء مشترك اذا اسقط عنهما مرارا افناهما فمثل هذين المقدارين متباينان والنسبة بينهما
صمية وكل شيئين يكون بينهما امر مشترك كذلك فهما مشتركان والنسبة التي بينهما تسمى عددية والذي
يبين ذلك ان الخط قد يكون مباينا لخط آخر كان يكون احدهما ضلع المربع والآخر قطرا له وكذلك قد يكون
سطح مباينا لسطح آخر وجسم مباينا لجسم آخر فالخط الواحد الذي يكيل به الخط الضلعي لا يمكن ان يكال

به الخط القطري وعلى هذا القياس لا يمكن ان يكال احد السطحين المتباينين بما يكيل به الجسم الآخر وهذا التباين كما يوجد
بين المقادير القارة كذلك يوجد بين المقادير الغير القارة اعني الزمان ويجوز ان يكون بين الحركات والاثقال
وبالجملة كل ما له كمية اتصالية سواء كان بالذات او بالعرض كالاصوات والنغمات والاثقال وغير ذلك مما له
كمية بالعرض يمكن ان يوجد فيه التباين ويكون النسبة بين فرد منه وفرد آخر منه النسبة الصمية ولا يستلزم
في ان يكون لواحد من المتباينين مباين آخر كما قد تبين في صناعة التعاليم وخصوصا في الهندسة
والموسيقى مثلا قطر المربع مباين لكل واحد من الاضلاع فيصدق على القطر الذي يباين واحدا من الضلعين
ان له مباينا آخر هو واحد آخر من الاضلاع فاذا كان الامر على ما ذكر من عدم وجوب ان يكون المكيال
الواحد مكيالا لجميع افراد جنس بل عدم امكان ذلك فتبين اذن ان الواحد الذي يفرض مكيالا في
كل جنس من هذه الاجناس المذكورة يمكن ان يكون كثيرة كثرة غير محصورة لا نهاية لها اذ من الجائز ان
يكون الافراد المتباينة من كل جنس من هذه الاجناس غير متناهية فيكون بازاء كل مكيال وهي ايضا
انه اذا كان في جنس واحد فرض انه مكيال ويكيل به احد افراد ذلك الجنس فكثير من افراده مما ليس من
شانه ان يكال بهذا المكيال كما انه يجوز ان يفرض واحد في جنس مكيالا لا يكيل به جميع افراد ذلك الجنس
كالواحد في مراتب الاعداد ولما كان المكيال يعرف به المكيل عد العلم والحس كالمكاييل للاشياء
فانا نعلم بها فقال بعضهم ان الانسان يكيل كل شيء لان له الحس والعلم وبهما يدرك كل شيء وبطريق
ان يكون العلم والحس كيلين بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال المكيال
بالمكيل ومن البين ان المكيل يعرف بالمكيال ثم العلم يعلم بها المعلومات والحس يعرف بها المحسوسات فلا
يعتد في ان يعد العلم والحس من جنس المكاييل لاجل هذا وقال بعضهم ان الانسان يكيل كل شيء لان له

العلم

العلم يعلم والحس يحس والعلم والحس يعلم الاشياء ويعرف فالانسان بعلمه وحسه يكيل كل شيء قال
صدر المحققين قدس سره واقول بهذا القائل وجهان صحيحان احدهما هو الذي ذكره والآخر ان الانسان
عالم صغير فيه من كل شيء انموذج مطابق له فبعقله يدرك المعقولات وبوهمه الموهومات وبخياله المتخيلات
وبسمعه المسموعات وببصره المبصرات وبكذا بكل جزء من اجزاء نفسه وبدنه وبكل قوة من قواه عقله وحسه
وطبعه يدرك نوعا من انواع الموجودات من لدن اعلى العالم الى اسفله والفرق بين هذا الوجه والسابق
لا يظهر الا بالاجمال والتفصيل ووجه ما ذكره الشيخ من ان الاحرى ان يكون المعلوم والمحسوس كيلا لان
العلم والحس كيلان لان المعلومات والمحسوسات موجودات متحققة اصالة والعلم والحس تابعان
لها والاصل في الموازنة ان يوزن الفرع بالاصل لا الاصل بالفرع لكنه قد يكال بالمكيل اذا كان المكيل
يعرف وذكر صدر المحققين ان الامر بالعكس فلان الانسان الكامل والمتجلي هناك يوجد المعلوم والمتخيل
فهكذا يجب ان يعتقد ان التقابل بين الكثرة والوحدة ليس للذات بل انما هو بالعرض بسبب اضافة المكيال
والمكيلية وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر انهما كيف تتقابلان وكيف يقابلان المساواة فان
المساوي يقابل كل واحد منهما فانه لا يجوز ان يكون المساوي والاعظم الا معنى لعينه وكذلك المساوي والاصغر
فانهما ان تقابلا فمن المضاف فكان هذا اعظم بالقياس الى ما هو اصغر فليس المساوي مضافا اليه فانهما
بل انما هو مساو له ويظن انه ليس يجب حيث كان اعظم واصغر ان يكون بينهما مساو موجود
فان هذا قد علمته في موضع آخر فاذا كان الامر على هذا فبالحري ان يكون المساوي ليست مقابلة
الاعظم والاصغر بل الغير المساوي وهو عدمه فيما من شانه ان يكون فيه المساواة وليس عدمه في النقطة
والوحدة واللون والعقل واشباهها لا تقدير لها بل في الاشياء التي لها تقدير وكمية فالمساوي انما يقابل

عدمية وهو المساواة ولكن المساواة يلزم هذين اي الاعظم والاصغر فالجنس ليست اعني الجنس بل
معنى يلزم كل واحد منهما فان واحدا منهما هو عظيم والعظمية معنى وجودي يلزمه هذا العدم والآخر صغير والصغير
من تلك الجنسية كذلك تقرير الاشكال انه قد تبين ان التقابل لا يتحقق بين اشياء كثيرة فالمتقابلان امران
لا يجتمعان معا في محل او موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وان لم يكن فالواحد لا يكون له الا ضد واحد
ويشكل هذا بكل واحد من الاعظم والاصغر والمساوي فان لكل واحد منها مقابلين وذلك لان الاعظم والمساوي
يجب ان يكونا متباينين وكذا الاصغر والمساوي فيكون كل واحد من الاعظم والاصغر مقابلا للمساوي وهما
متقابلان بالتضايف تقابل التضايف فيكون لكل واحد من هذه الثلثة مقابلان والجواب ان كل واحد من الاعظم
والاصغر مقابل للآخر مقابلة التضايف لان الاعظم انما يكون اعظم بالقياس الى الاصغر والاصغر انما يكون
اصغر بالقياس الى الاعظم فيتعقل مفهوم كل واحد انما يكون بالقياس الى الآخر واما المساوي فليس بالذات
مضايفا لكل واحد من الاصغر والاعظم بل هو مضايف لمساويه وكيف وقد يظن انه ليس يجب ان يكون
المساوي موجودا حيث يكون الاعظم والاصغر موجودين كما في محيط الدائرة وقطرها وضلع المربع وقطره
فان الاعظم والاصغر موجودان في الصورتين والمساوي غير موجود وقد تبين هذا في علوم التعليمية
فاذا لم يكن المساوي مضايفا للاعظم والاصغر فلا يكون بينه وبينهما مقابلة اولا وبالذات بل التقابل
الذاتي انما هو بينه وبين الغير المساوي وهو عدمه فيما من شانه ان يكون قابلا للمساواة اعني
ما يكون له تقدير وكمية ولا يوصف النقطة والوحدة والاشياء العقلية بانه غير مساو وانما يوصف بذلك
بمعنى السلب فالتقابل بين المساوي وبين غير المساوي تقابل العدم والملكة ولكن لما كان المساواة
يلزم الاعظم والاصغر الملازمة للجنس اذ المساواة امر عدمي والامور العدمية لا يكون حسب الامور

الوجودية

الوجودية بل ملازمة الامر الخارج اللازم فان العظيم معنى وجودي يلزمه هذا العدم وكذلك الصغير معنى وجودي
يلزمه هذا العدم فيتوهم في بادي النظر انه ليس الامر كذلك على ما بينا هذا ما ظهر لي في شرح هذا الكلام وصدر
المحققين جعل قوله ويظن انه ليس الخ جوابا عن الاشكال المذكور وحكم ببطلانه وفيه تامل اذ على هذا لا يكون
لايراد الفاء التعليلية في قول الشيخ فان هذا قد علمته في موضع آخر ظاهرة والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب — فصل في ان الكيفيات اعراض قد علمت في الفصل الاول من [illegible]
المقالة ... قيل في تعريف الكيف وانه لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يمكن
تحديدها اذ التحديد انما يكون بذكر الجنس والفصل ولا جنس للاجناس العالية وما لا جنس له لا فصل له على ما تقرر
في محله وانما نقول نعلم ان الكيف له اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات
الاستعدادية والمختصة بالكميات وذكر وجه الانحصار ان الكيف اما مختص بالكم اولا وغير المختص
اما من شانه ان يحس باحدى الحواس الظاهرة اولا وما ليس من شانه ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة
اما استعداد نحو الكمال اولا فالمختص بالكم هو الكيفيات المختصة بالكميات وما من شانه ان يحس بالحواس
الظاهرة الكيفيات المحسوسة وهي اما انفعالات او انفعاليات باعتبار سرعة الزوال والبطؤ
كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاضواء والالوان والاصوات والطعوم وما هو استعداد
نحو الكمال الكيفيات الاستعدادية وتسمى قوة ان كانت استعدادا نحو اللاقبول واللاانفعال ولا قوة
ان كانت استعدادا نحو القبول والانفعال وما ليس بمختص بالكم ولا يحس باحدى الحواس وليس استعدادا
نحو الكمال تسمى الكيفيات النفسانية وبعبارة اخرى ان ما ليس بمختص بالكم وغير محسوس بالحواس وليس
استعدادا نحو الكمال هو الكيفيات النفسانية لجواز ان يكون كيفية جسمانية لا يكون من احد الاقسام

المذكورة فالحكم بانه كيفية نفسانية دعوى مجردة عن الدليل وربما يقال في وجه الانحصار وجوه أخر منها ان
الكيف اما ان يصدر عنه افعال على سبيل التشبيه اولا والاول مثل الميل الطبيعي حارا والثاني اما ان
يكون متعلقا بالكم من حيث انه كم اولا يكون والذي لا يكون متعلقا بالكم فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية
او في النفوس من حيث هي نفوس ويرد عليه انه يجوز وجود كيفية لا يوجد للاجسام ولا للنفوس من حيث
هي نفوس واجسام وما الدليل على عدمها والحق ان المعول في مثل ذلك على الاستقراء
فلنتكلم الآن في الكيفيات اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية فلا يقع شك في وجودها وقد تكلمنا
المضاف في وجودها في مواضع أخر ونقضنا شبهات من قدر في ذلك والشيخ تكلم اولا في الفصول التي
في مباحث الكميات في احوالها واحوال اقسامها والاشارة الى اثبات وجود كل قسم من اقسامها وبين
وبيان عرضيتها فالان يريد ان يتكلم في الكيفيات ويبحث عن احوالها وبيان عرضيتها اما الكيفيات
المحسوسة والكيفيات الجسمانية فمما لا يقع شك في وجودها والشيخ تكلم مع ذلك في اثبات
وجودها في غير موضع من هذا الكتاب تارة في الفصل الخامس من المقالة الثانية من فن السماع الطبيعي
وتارة في المقالة الثانية من كتاب النفس في فصل تخصيص اصناف الادراكات التي لنا وهناك نقض
شبهات من [illegible] في وجود هذه الكيفيات المحسوسة ودفع مغالطاتهم من اراد الوقوف عليها فليرجع الى ذكره
راجع الفصل المذكور — لكنه يقع الشك في امرها انها هل هي اعراض وليست باعراض فان
من الناس من يرى ان تلك جواهر كلها لطاف الاجسام وتسري فيها فالسواد بذاته جوهر والحرارة كذلك وكل واحد
من هذه الآخر في عنده هذا المنزل وليس يشنع ان هذه الاشياء توجد تارة وتعدم تارة والشيء المشار اليه
قائم موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم ذلك بل ينفذ يفارق قليلا قليلا مثل الماء الذي يبل به ثوب فانه

هو

تارة ساعة لا يوجد هناك ماء ويكون الثوب موجودا بحاله ولا يتصور الماء انه كما عرض الماء جوهر بل ان يفارق جوهرا
آخر لاقاه فربما فارق مفارقة لا يحس فيها بالاجزاء المفارقة منه لانها فارقت وهي صغيرة ما يدركها الحس مفارقة
متفرقة ويقول بعضهم انها قد تكمن وذهب بعض الناس الى ان الكيفيات المحسوسة ليست وهذا الراي على الطبائع
لحب البطالة وليس يكفي في ابطاله ان يقول ان هذه الكيفيات توجد تارة وتعدم اخرى مع ان الجسم الذي
يوجد فيها هذه الاشياء او لا يوجد فيه تارة اخرى باق بحاله في الحالين فيكون هذه الاشياء اعراضا كما
يستدل هنا بتبدل الجسم التعليمي وبقاء الجسم الطبيعي على عرضية الجسم التعليمي وجوهرية الجسم الطبيعي وذلك
لان هؤلاء القائلين بجوهرية هذه الكيفيات لا يسلمون انعدام هذه الامور بل يقولون انها تفارق الجسم
الذي فارقته قليلا قليلا ولا يحس الحس بالاجزاء المفارقة لانها صغيرة لا يمكن الحس ادراكها وليس المفارقة
الا على سبيل الافتراق لا على سبيل الاجتماع لوقع الاحساس بالمفارقة فيتوهم انها انعدمت وذلك كافتراق
الماء الذي لا شك في جوهريته عن الثوب المبلول فان الثوب المبلول اذا جف لا يوجد فيه ماء وهو
كما كان من غير وقوع تفاوت وتغير فيه وما ذاك الا لمفارقة الاجزاء الصغيرة المائية التي لا يمكن الحس ادراكها
مفارقة متفرقة فكما ان هذه المفارقة لا توجب عرضية الماء كذلك مفارقة هذه الكيفيات لا توجب عرضيتها
على ان بعض القائلين بجوهرية هذه الكيفيات يقولون بالكمون فلا يسلمون الانعدام ولا المفارقة بل يقولون
يكمن هذه الامور في الاجسام تارة وتبرز اخرى — فيا طري ان تبين ان ما يقولونه باطل فنقول
لا يخلو ان كانت هذه جواهر اما ان تكون جواهر هي اجسام او تكون جواهر ليست باجسام فان كانت جواهر
غير جسمانية فاما ان تكون بحيث يمكن ان يؤلف منها جسم وهو محال اذ لا يتجزى في الابعاد جسمانية ليس يمكن
ان يؤلف منه جسم واما ان لا يمكن لكن انما يكون وجوده بالمقارنة للاجسام والسريان فيها فاول ذلك ان

يكون لهذه الجواهر وضع وكل جوهر ذي وضع فانه منقسم هذا بين ذلك وقد ظهر مما سبق انه لا يمكن ابطال هذا
المذهب بالوجه الذي ذكره المحقق بان يورد وجه لابطال هذا الرأي مقنع فالشيخ يريد الان ان يورد الوجه
البرهاني المقنع على ابطال هذا المطلب وتقريره ما ذكره من ان يقال ان هذه الكيفيات المحسوسة ان كانت جواهر
فلا يخ اما ان يكون اجساما ذا طول وعرض وعمق او لا اجساما والاول مح لما سيبين الشيخ ذلك
وعلى الثاني فاما ان يكون مع كونها غير اجسام بحيث يمكن ان يؤلف منها جسم ولا يمكن ان يؤلف منها
جسم والاول مح اذ هذه الكيفيات امور غير ممتدة غير منقسمة وقد تبين في الطبيعيات استحالة تأليف
الامر الممتد المنقسم في الجهات مما لا يتجزى اصلا في الطول والعرض والعمق حيث ذكر ان ما لا امتداد
له لا يمكن ان يؤلف منه ما له امتداد وعلى الثاني فلا بد ان يكون هذه الكيفيات مقارنة للاجسام وسارية
فيها اذ لو لم يكن كذلك وقد تبين انها مما لا يمكن تألف الاجسام منها لكانت من الجواهر العقلية لا من المحسوسات
الوضعية مع انها من الامور المحسوسة هف والاول محذور يلزم من هذا الفرض خلاف الفرض وذلك لان هذه
الكيفيات يكون ذات وضع وكل جوهر ذي وضع فانه منقسم على ما تبين في الطبيعيات فيكون هذه
الكيفيات اجساما وقد فرض انها ليست باجسام هف قيل عليه لم لا يجوز ان لا يكون اجساما ومع هذا لا يتألف
منها الاجسام بل جزء الجسم يجب ان لا يكون جسما قولكم ما لا يتجزى في الابعاد جسمانية ليس يمكن ان يكون
يتألف منه الجسم نقول ان اريد به ما لا يتجزى ليس بجسم فهذا ظاهر وان اريد به ما لا ينقسم اصلا لا بالذات
ولا بالعرض او بالذات فقط ففيه ان عدم كونها جسما لا يستلزم ذلك اذ يجوز ان لا يكون جسما
ويكون منقسما في الجملة كالهيولى او بالذات كالصورة الجسمية والجواب ان المفروض ان هذه الكيفيات
جواهر مستقلة غير منقسمة من شانها ان ينتقل عن الجسم الذي قارنته مع بقاء الجسم كما انه لو كانت

مع الاستقلال منقسمة كانت جسما ولما كان المفروض انها مستقلة بذواتها فلا يمكن ان يكون كالهيولى
لانها ليست مستقلة بذاتها ولا كالصورة الجسمية لانها مع عدم الاستقلال ممتدة بالذات منقسمة
في الجهات الثلث وايضا لا يمكن انتقالها عن الجسم مع بقائه بحاله فعلى هذا لا يمكن ان يتألف الجسم منها
ثم قيل لم لا يجوز ان لا يكون اجساما ولا يتألف منها الجسم المطلق ومع هذا يكون جواهر كالصورة النوعية
والجواب انه قد تبين انها على تقدير ان لا يتألف منها الاجسام لا بد ان يكون مقارنة للاجسام وانه على هذا
يلزم ان يكون اجساما فيلزم خلاف الفرض وليست الصورة النوعية مقارنة في الخارج للجسم النوعي
بل الجسم النوعي حقيقة الصورة النوعية والهيولى والصورة معا بمنزلة المادة لها وثانيها انه لا يخ
اما ان يكون كل واحد من هذه الجواهر من شانها ان يوجد مفارقا للجسم الذي يكون فيه او لا يكون فان لم
يمكن يوجد مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها موضوعات له اذ ليست فيها كالاجزاء ولا هي
مقارنة والجسم الموصوف بها متشكل الجوهرية بنفسه فليست الا اعراضا وانما لها اسم الجوهرية فقط
وان كانت تفارق حين يوجد فاما ان يكون مفارقة تنتقل بها من الجسم الى جسم آخر من غير ان يصح لها قوام
مجرد او يكون لها مفارقة قوام مجرد فان كانت اذا لم يوجد في جسم فانما يكون ذلك بان ينتقل بانتقال
الى جسم يماسه او بغير تجرد الى ان يحصل في جسم بعيد وهو غير مقارن جسما في هذه قطع المسافة
وليس الامر كذلك واما الكمون فقد فرغنا منه بما استحق له ويجب من ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما
فانه ينتقل اليه من حرارة فيبرد هذا الذي يسخن ثم هذا النوع من الانتقال لا يبطل عرضيته اذ كثير من الناس
جوز في الاعراض نفسها هذا الانتقال اعني الانتقال في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع
واما ان لا يكون عرضا لو صح قوامه لا في موضوع اما القائم في موضوع فانظر فيه انه هل يصح له ان ينتقل الى

موضوع من غير ان يتجرد عنها فهذا الاعتبار ليس يصح فيه الا بطلا القوم في الموضوع قد عرفت المحذور الاول
اللازم على فرض كون هذه الكيفيات المحسوسة مقارنة للاجسام ويلزم هذا الفرض محذور ثان وهو ان هذه
الكيفيات المحسوسة التي فرضت جواهر مقارنة للاجسام لا يخ اما ان يكون من شان كل منها ان
تفارق الجسم الذي يكون فيه او ليس من شان كل واحد منها هذه المفارقة وعلى الاول يلزم كونها اعراضا
والمعروض انها جواهر وذلك لانها موجودة في الاجسام وليست اجزاء منها لامر ولا يمكن مفارقتها
عنها وما ليست باجزاء لها في متشكلة الجوهرية بدون هذه الاجزاء اعني الكيفيات فهذه الكيفيات
امور موجودة في الاجسام لا كاجزاء من غير ان يصح مفارقتها ولا نعني بالعرض الا هذا فقد ثبت ان هذه
الكيفيات على هذا التقدير يكون اعراضا ولا يكون لها الا اسم الجوهرية والمعروض خلاف ذلك وهف
قيل لم لا يجوز ان لا يصح مفارقتها ومع ذلك يكون جواهر كالصورة النوعية وقد عرفت ما فيه وعلى الثاني
نقول هذه المفارقة اما ان يكون بالانتقال من جسم الى جسم آخر بحيث لا يمكن ان يقوم هذه الكيفيات بنفسها
مجردة عن الاجسام واما ان يكون بان ينتقل ويقوم بنفسها مجردة عما كانت فيه والثاني مح لما سيبين الشيخ
والاول يفضي مح لان البياض مثلا اذا انتقل من جسم كان فيه فيجب ان ينتقل بانتقاله الى جسم آخر يماسه او
بغير مجرد عن الجسم الى ان يحصل في جسم بعيد غير مماس لما انتقل عنه هذا البياض فيلزم ان يكون البياض
في مدة قطع المسافة غير مقارن للجسم وليس الامر كذلك اما على الاول فان من البين ان كثيرا من الاجسام يبعد
بيانه ولا يتصل الى جسم يجاوره واما على الثاني فلزوم خلاف الفرض بعين شق آخر اشار الشيخ اليه
والى ابطاله واما الكمون فقد فرغنا منه وبينا ما يستحق له وايضا على تقدير الاول يجب انتقال الحرارة من الجسم
الذي يسخن جسما آخر الى الجسم الآخر فيلزم من ذلك ان يبرد الجسم المسخن وهذا خلاف الواقع فاندفع ما قيل

من ان قول الشيخ ويجب من ذلك لا يظهر تعلقه لا بحديث الكمون ولا بما سبقه فيكون مستدركا وما قيل الفاضل
المراد حمل قوله وليس الامر كذلك متعلقا بالشق الثاني وهو بقاؤه مجردا الى ان يحصل في جسم بعيد
ثم قال وقوله ويجب من ذلك مراده انه يجب من بطلان هذا الشق واحتمال الكمون انتقال الحرارة الخ
وبهذا التوجيه يندفع الاستدراك لكن ما ذكرنا اظهر اذ يرد عليه ان الشق الاول والثاني كليهما مشتركان
في كون المستحيل انتقالا ظاهرا فذلك التعرض بالشق الاول وادعاء استحالة الشق الثاني الى الظهور ثم التعرض
لبطلان الشق الاول بعد نقل احتمال آخر غير مناسب وغير ملائم ثم على تقدير تمام هذا الانتقال وقطع النظر عن
المفاسد الواردة عليه اللازمة له نقول صحة هذا الانتقال لا يوجب جوهرية هذه الكيفيات بناء على ان
العرض يستحيل عليه الانتقال من موضوعه اذ من الناس من جوز مثل هذا الانتقال على الاعراض اعني انتقال العرض
من جزء من موضوعه الى جزء آخر منه والانتقال من موضوع الى موضوع آخر انما الانتقال المنافي للعرضية
الانتقال في الموضوع على سبيل القيام لا في موضوع آخر بل خفية واما الانتقال عن موضوع بدون التجرد
عن موضوع آخر بل مع الانتقال اليه فذلك لا ينافي عرضيته بل لا يصح هذا الاعتبار الا بعد القوام
في الموضوع الموجب لعرضيته وعلى ما قررنا اندفع ما قيل ان قول الشيخ ثم هذا النوع من الانتقال الخ
لا دخل له في الاستدلال وهو ظاهر فكانه بيان حال فتدبر ثم هذا لا يصح البتة لانه لا يخ اما ان يكون
الذي وجد في موضوع ما يتعلق ذاته المتشخصة بذلك الموضوع الشخصي او لا يتعلق فان كان يتعلق ذاته
المتشخصة بذلك الموضوع الشخصي فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى متشخصه الا في ذلك الموضوع الشخصي وان كان
انما وجد في ذلك الموضوع بسبب من الاسباب وليس ذلك السبب مقوما له من حيث هو ذلك الشخص
فقد يمكن ان يزال عنه ذلك السبب وسائر الاسباب حتى لا يحتاج في قوامه الى ذلك الموضوع وزوال

ذلك السبب ليس يكون سبب احتياجه الى موضوع وزوال ذلك السبب ليس يكون سبب احتياجه
الى موضوع آخر لان السبب في ان لا يحتاج شيء الى موضوع آخر هو عدم السبب في ان كان يحتاج وهو
وهو في ذاته ليس يحتاج فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود السبب الآخر الا ان يكون مستحيلا
زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الآخر لا غير فاذا عرض هذا السبب في زوال ذلك السبب
فيكون ذلك الشيء قد فارقه الحاجة الى الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الآخر لامرين اما الاول
فبزوال السبب الاول واما الثاني فبوجود السبب الثاني لكن جملة هذه الاسباب يكون امورا خارجة
عن طباعه ليس يحتاج اليها في تحقق ذاته موجودا فذلك اللون مثلا انما يحتاج اليها في ان يختص
بموضوع فكونه لونا وكون هذا اللون بعينه ان كان يغنيه عن الموضوع فليس يحوجه شيء الى ان يحله محتاجا
الى الموضوع فان العين موجودة عن الموضوع لا يعرض له ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب عينه وان كان
لا يغنيه بل يعلقه بموضوع فيكون ذلك الموضوع متعينا له لانه يقتضي امرا متعينا بعينه فان المتعين لا
يقتضي اي شيء اتفق مما لا نهاية له بالقوة مما ليس بعضه اولى به الا فرقة حكمه فان قيل كيف يقتضي الواحد
المعين فيقال يقتضي الذي يتعلق بصحة وجوده او لا فيتعين له بذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون
اما غني عن الموضوع واما مقتض لما موضوع واحد وذكر الشيخ سابقا ان انتقال هذه الكيفيات
المحسوسة من جسم الى جسم آخر لا يوجب عرضها فالآن يريد ان يبين ان انتقال العرض من موضوع
من موضوعه الى موضوع آخر محال وذلك لان الشيء الحاصل في موضوع اما ان يتعلق ذاته الشخصية
بذلك الموضوع الشخصي المعين او لا يتعلق ذاته المعين بذلك الموضوع المعين فعلى الاول لا يجوز ان
يبقى تشخص هذا الشيء الا في ذلك الموضوع الشخصي المعين وهذا ابين فان ذاته متعلق بهذا الموضوع المعين

فعلى تقدير

فعلى تقدير الانتقال عنه لا يبقى ذاته بعينها لزوال ما يتعلق به وعلى الثاني فوجوده في هذا الموضوع المعين اما ان يكون
لسبب من الاسباب لا يمكن ان يكون ذلك السبب من مقومات هذا الشخص من حيث هو هذا الشخص
والا لكان هذا حكمه في امتناع بقائه الا في ذلك الموضوع المعين حكمه اذا كان ذاته الشخصي متعلقا بذلك
الموضوع المعين فيجب ان يكون ذلك السبب امرا خارجا عنه وكل سبب خارج فمما يمكن ان يزول عنه
مع بقائه بحاله فيرتفع احتياجه الى ذلك الموضوع اذ ليس ذاته بهذا الموضوع حتى لا يمكن استغناؤه في قوامه
عن ذلك الموضوع وليس زوال ذلك السبب الذي هو سبب لاحتياج ذلك الشيء الى موضوع آخر وذلك
لان السبب في عدم احتياج شيء الى موضوع كالذي انتقل عنه بزوال السبب المحوج اياه اليه هو عدم
الموجب المحوج وهو يجب في ذاته لم يكن محتاجا اليه وزوال السبب ليس هو نفس وجود السبب الآخر
المحوج الى موضوع آخر الا ان يكون زوال السبب الاول محالا مع عدم وجود السبب الآخر بل زواله يكون
موقوفا على وجود هذا السبب فاذا وجد زال السبب الاول فاستغنى ذلك الشيء عن الموضوع الاول واحتاج
الى الموضوع الآخر فيكون بسبب امرين بزوال السبب الاول ووجود السبب الثاني ولما فرض ان السبب المحصل له
في موضوع امر خارج عن قوام حقيقته وليس هو محتاجا اليه في تحقق ذاته موجودا بهذا الموجود المعين ككونه
هذا اللون او حرارة او غير ذلك فلا يكون احتياجه الى هذا السبب الا في ان يختص بموضوع معين فهذا الشيء
المعين من حيث هو هذا الشيء المعين ان كان بذاته غنيا عن الموضوع فالسبب الخارج عن ذاته وحقيقته
لا يصيره مفتقرا الى الموضوع لانه يجب في ذاته غنى عن الموضوع مقتضى ذاته لا يتخلف عنه بسبب امر عارض
لان ما بالذات لا يزول بسبب الغير الا ان ينقلب حقيقته وذاته وان كان من حيث هو هو متعلق
الذات والهوية بموضوع فيجب ان يكون ذلك الموضوع معينا لانه مما يقتضيه امر معين متشخص

والمعين لا يمكن ان يكون مقتضيا لامر مبهم غير متعين اي شيء كان مما لا يتناهى بالقوة من غير اختلاف منها
في الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد لاستحالة قيام عرض واحد بموضوعين فان قيل لم
لا يجوز ان يكون امر معين يلزمه ان يكون في مكان ما وسبب تعين المكان الامور الخارجة والجواب ان
المفروض ان هذا الشيء المعين يقتضي بذاته ان يكون حاصل الوجود في موضوع ولا بد من المناسبة الذاتية
بين المقتضي والمقتضى فلا يمكن ان يقتضي شيئا اي شيء كان واما الجسم المعين كالنار فهو بطبعه يقتضي الحصول
في مكان معين ولا يمكن ان يقتضي اي مكان اتفق واما فرد هذا الجسم فلما كان يقتضي ذاته بما هو هذا الجسم
الحصول في مكان كله فيكون نسبته الى اجزاء مكان كله على السوية فلا يمكن ان يحصل بطبعه في جزء معين
من اجزاء المكان بل لا بد في حصوله في جزء معين من مخصص من الامور الخارجة كالقرب مثلا فكما ان الجسم
المعين كالنار مثلا لا يمكن ان يقتضي اي مكان اتفق فكذلك الشيء المعين الذي يقتضي ذاته الحصول في موضوع
لا يمكن ان يقتضي اي موضوع اتفق فمراد هذا القائل بالجسم المعين ان كان الجسم النوعي كالنار مثلا فلا نم
انه يلزمه ان يكون في مكان ما وسبب تعين المكان الامور الخارجة وان كان الجسم الشخصي فهو لا يقتضي
لذاته الحصول في الموضوع لا يكفي جزء معين من اجزاء مكان كله وكلامنا فيما يكون مقتضيا بالذات للحصول
في شيء وانه لا يمكن ان يقتضي الحصول في اي شيء كان لضرورة وجوب المناسبة الذاتية بين المقتضي
والمقتضى اللهم الا ان يكابر احد ويقول لم لا يجوز ان يكون باي شيء واحد معين واشياء كثيرة مناسبة
ذاتية هذا ولكن ان يقال ايضا فرق بين كون العرض في الموضوع وبين كون الجسم في المكان فان كون
العرض في الموضوع من مقومات العرض وليس كون الجسم في المكان من مقومات وجوده فانه بعد وجوده
بخلاف العرض فان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في الموضوع فمما تقرر آنفا ولو لم يكن لك لم يكن

احتياجه

احتياجه الى الموضوع الا عارضا له فلم يكن في ذاته محتاجا الى الموضوع فعلى هذا فلو لم يكن العرض المعين مقتضيا
لموضوع معين لم يكن متعين الوجود لانه على هذا التقدير يكون وجوده في نفسه وجوده في موضوع من
الموضوعات فاندفع الايراد راسا فان قيل الشيء المعين كيف يقتضي الواحد المعين فالجواب ان
الشيء المعين لما كان بذاته مقتضيا للحصول في حصول شيء معين لوجود المناسبة الذاتية بينهما فيمتنع ان
يحصل في غيره فلا محالة يجب ان يحصل فيه يتعلق بصحة وجوده به فيتعين له بذلك فالحاصل ان معنى اقتضاء هذا
الشيء المعين امتناع وجوده الا فيه فقد تحقق وتبين ان هذا اللون مثلا من حيث هو هذا اللون اما ان يكون
غنيا بذاته عن الموضوع واما ان يكون مفتقرا الى موضوع معين ولا يمكن انتقاله عنه   واما انقلاب
العين فقد فرغ منا من ذكره وبعده يجب ان يخرج منها فان انقلاب العين ليس يعني به ان يعدم هذا ويوجد
ذلك من غير ان يدخل من الاول شيء في الثاني فانه ان كان هذا هكذا فيكون الاول قد عدم والآخر قد حصل
ولا يكون الاول هو الذي انتقل الى الثاني ولا ما يعني بالانقلاب ان الموصوف بالاول صار موصوفا
بالثاني وذلك انه يبقى من الاول شيء في الآخر فيكون مركبا من مادة وشيء فيها فان كان هذا الصفة الهوية
مثلا في سلسلة فيكون في الهوية شيء يبطل وشيء يبقى فيكون ذلك الذي يبطل هو الذي به صار الشيء لونا مثل هو
اللونية وهو الصورة المادية اول العرض وكلامنا فيها لما ذكر ان الشيء الغني بذاته عن الموضوع لا يمكن
ان يصير بسبب امر آخر محتاجا الى الموضوع الا ان ينقلب عينه فقد فرغ منه من ذكر انقلاب العين بعده
ان يبين ان المراد بانقلاب العين ما ذا اراد ان يخرج منها فذكر ان انقلاب العين ليس معناه ان يعدم
الشيء الاول الذي فرض الانقلاب فيه ويوجد الشيء الآخر الذي فرض الانقلاب اليه من غير ان يكون في الشيء
الثاني شيء من الشيء الاول فانه على هذا لا يكون انقلابا بل الاول قد عدم وهذا حصل ولا يكون الاول

هو الذي ينتقل الى الثاني بل معنى الانقلاب ان الموصوف بالشيء الاول صار موصوفا بالثاني وذلك انما يكون
بان يبقى من الشيء الاول في الشيء الآخر شيء فيكون مع هذا الشيء الاول مركبا من مادة وشيء فيهما واذا تقرر
هذا فنقول اللونية مثلا في مسئلتنا ان كانت صفة هذا الذي ذكرنا في الانقلاب فيجب ان يكون في اللونية
ما يبطل وشيء يبقى والذي يبطل هو ما به الشيء لون بالفعل بل هو اللونية   وهو اما الصورة المادية
ان كان اللون جوهرا او العرض ان كان اللون عرضا وكلامنا في اللونية وقد ظهر انها لا يبقى على تقدير
الانقلاب فهي على تقدير كونها غنية عن الموضوع بذاتها لا يصير بسبب امر آخر بها دائم تبقى على ما هي عليه مفتقرة
الى الموضوع ولصدر المحققين قدس سره هنا كلام لا مناسبة ايراده في هذا المقام فمن اراد الوقوف
عليه رجع الى شرحه الشريف   ونرجع فنقول واما ان كان يجوز ان يفارق
هذه الجواهر ويقوم مثلا بياضا وسوادا آخر فيه انه ايضا لا يخ اما ان يكون ح اليه اشارة ويكون البياض
الذي يشار اليه ان يدرك الا ان يبلغ من الصغر الا ان يدرك لتفرقه الفاحشة ويكون على الجملة التي يعرف البياض عليها
فان كان كذلك فيلزم ان يكون خلاء موجودا حتى يكون فيه مشار اليه وليس من الاجسام فيلزم ان يكون له
وضع ما وتقدير ما فيكون له في ذاته مقدار يكون الا القليل منه محسوس فانا لا نتخيل بياضا ولا وضع
له ولا مقدار له فضلا عن نراه واذا كان له مقدار ووضع وزيادة هيئة البياضية كان جسما
ابيض لا مجرد البياض فانا نعني بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والحجم وان كان لا يبقى على الجملة
التي كان نعرف البياض عليها بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا روحانيا فيكون البياض
مثلا موضوع يعرض له ان يعرض البياضية التي على النحو المعروف ويعرض له ان يصير مرة اخرى الصورة ٦٧١
امرا روحانية فيكون او لا ما نعرفه بياضا قد فسد وزالت صورته واما المفارق العقلي فقد امر

فيما سلف انه لا يجوز ان ينتقل هذا الشيء مرة اخرى ذا وضع ومخالطا للاجسام ما ذكره الشيخ من حديث معنى
الانقلاب كلام وقع في البين وبعد الفراغ منه رجع الى اتمام البرهان وقد ابطل الشق الاول من الترديد
الثاني وهو عدم جواز مفارقة هذه الكيفيات التي لعلها للاجسام عنها فبقي ان يبطل الشق الثاني من الترديد
وهو جواز مفارقتها من الاجسام التي لعلها فذكر ان هذه الكيفيات التي فرضت انها جواهر وتكون مفارقتها
عن الاجسام مع قيامها بانفسها لا يخ اما ان يكون حال قيامها بانفسها ذا وضع اي قابلة للاشارة الحسية
الحسية وقائمة لان تدرك الا ان يكون العجز عن ادراكها بسبب كونها في نهاية الصغر بحيث لا يظهر للحس
اصلا ويكون مع ذلك على الحالة التي كانت ثابتة لها في حال عدم المفارقة كتفريق نور البصر الثابت
للبياض وتفريق المجتمع الثابت للحرارة او لا يكون كذلك فان كان على الصفة المذكورة فيلزم وجود الخلاء
اذ هذه الكيفيات لما فرضت انها مشار اليها فلا محالة يجب ان يكون حاصلة في حيز ولما فرضت انها
قائمة بانفسها لا بالاجسام فلا يكون في الحيز الذي فيه هذه الكيفيات جسم اصلا فيكون هذا الحيز خلاء وقد تبين
في الطبيعيات بطلانه ويلزم ايضا خلاف الفرض اذ فرض انها ليست باجسام وعلى الفرض المذكور يلزم كونها
اجساما بيان اللزوم ان هذه الكيفيات لكونها قابلة للاشارة الحسية يكون ذات مقدار بالذات
اذ المفروض انها قائمة بانفسها فلا يكون قابلية الاشارة الحسية لها بسبب الغير وكل ما يكون من شانه
ان اشارة اليه اشارة حسية يجب ان يكون ذلك ثابتا له بالذات ان يكون ذا مقدار بالذات
فكانت جسما وقد فرضنا انها ليست باجسام هف مثلا البياض المجرد من الجسم لكونه مما لا بد له
من وضع ما ومقدار ما اذ لا يمكن ان نتخيل بياضا لا وضع له ولا مقدار فضلا من ان يرى مجردا ذا من
الوضع والمقدار يكون ذا مقدار ووضع بالذات وله زيادة هيئة البياضية فما فرض انه بياض

مجرد من الجسم هو جسم ابيض لان المراد بالبياض ليس الا الهيئة الزائدة على المقدار يكون ذا مقدار
والحجم وان لم يكن هذه الكيفيات واقعة على الحالة والصفة التي كانت ثابتة لها قبل المفارقة من كونها قابلة
للاشارة الحسية وغيرها من الصفات الثابتة لها كتفريق نور البصر للبياض بل يكون قد انتقلت
في حال المفارقة وصارت شيئا معقولا روحانيا غير مدركة بالحس فيكون لهذه الكيفيات موضوع
يعرض له تارة البياضية والحرارة او غيرهما على الصفة التي هي ثابتة لها وتارة اخرى يعرض له ان يصير
بصورة روحانية معقولة ليس من شانها ان يدرك بالحس اصلا فكانت هذه الكيفيات قد فسدت ٦٧٣
صورتها ولم تبق على ما هي عليها وقد تبين في الطبيعيات في علم النفس ان المفارق العقلي لا يجوز ان يصير
ذا وضع ومخالطا للاجسام وبالجملة لا يجوز ان يكون محسوس كالبياض بعينه تارة في موضوع متقدر
وتارة اخرى صورة روحانية مجردة عن المادة   واما ان جعل حامل البياض شيئا في
نفسه ذا مقدار فيكون له وجودان وجود انه بياض ووجود انه ذو مقدار فان كان مقداره بعدا
غير مقدار الجسم الذي هو فيه وكان في الاجسام وساريا فيها فيكون قد دخل بعد في بعد وان
كان هو نفس الجسم مجازا فيكون الامر قد عاد الى ان الشيء الذي هو البياض جسم فقط وبياضيته فتكون
البياضية موجودة في ذلك الجسم اذ عد البياض ماهية الا انها لا تفارق ولا يكون البياض لمجموع
ذلك الجسم والكيفية بل لشيء في ذلك الجسم اذ عد البياض وماهيته ليس ماهية الطول العريض العميق
بل يكون ماهية الطول العريض العميق للحلاوة ايضا على هذا الراي فيكون البياض مقارنا لهذا الشيء ناعتا له
وهذا معنى قولنا الصفة في الموصوف ويكون مع ذلك لا يفارقه وليس جزءا من ذلك الشيء الذي هو الطويل
العريض فيكون البياض والحرارة عرضا الا انه لازم فيبقى الكلام في ان من الطبيعة ان يفارق بعينه

هذا شروع في ابطال الشق الاول من الترديد الاول المذكور في اول البرهان وهو ان يكون هذه الكيفيات
التي فرضت جواهر اجساما وتقريره ان البياض مثلا ان كان جوهرا ذا مقدار في نفسه فيجب ان يكون
له وجودان وجود انه بياض ووجود انه مقدار اعني من حيث انه بياض متقدر او من حيث انه متقدر
بياضا لكان كل متقدر بياضا فقد تعين اذن ان يكون كل بياض ذي مقدار وجوده غير وجود المقدار
وان لم يكن وجوده في نفسه الا وجوده في المقدار ثم البياض المتقدر ان كان مقداره مغايرا بالعدد
لمقدار الجسم الذي هو حاصل فيه وكان ساريا في هذا الجسم فيلزم تداخل البعدين وهذا على ما تبين
في الطبيعيات وان كان نفس الجسم متميزا او مميزا اعداد معناه ان الشيء مستقل في ذاته من غير ان يكون
حاصلا في محل بعد والامر الى ان البياض يكون جسما له تلك الهيئة اعني البياضية موجودة في ذلك الجسم
غير مفارقة عنه فيكون البياض شيئا حاصلا في الجسم لا لمجموع الجسم من الكيفية وذلك لان ماهية
البياض ليس ماهية الطول العريض العميق التي هي ماهية الجسم في الحقيقة كيف يكون وماهية الحلاوة
ايضا على هذا الراي ماهية الطول العميق اذ الحلاوة ايضا على رايهم جوهر مثل البياض ولا شك ان
الحلاوة غير البياض بحسب الماهية ولا يمكن ان يكون الشيئين متغايرين بحسب الماهية حدا واحدا فقد
بان ايضا اذن ان البياض امر مقارن للجسم ناعت له وهذا معنى قولنا الصفة في الموصوف
اي ناعت له ولا يفارقه وليس جزءا منه فيكون عرضا فيبقى الكلام في ان من شانه ان يفارق
الجسم وليس بلازم له ولا حاجة بنا الان الى الكلام في هذا اذ اللزوم لا ينافي عرضيته وما قيل
في تفسير كلام الشيخ ان معنى كلامه ان البياض اذا كان ذا مقدار في ذاته ويكون مقداره غير مقدار
الجسم الذي في ما بعد فيكون جسما البتة ثم ان كان ساريا في الجسم الذي فيه فيلزم تداخل

الجسمين وان لم يكن ساريا فيه بل متمايزا عنه ملاقيا له فيكون جسم آخر ملاقيا لهذا الجسم
ويكون البياض موجودا في ذلك الجسم الآخر ولا يلزم ان يكون البياض عين ذلك الجسم ولا يخفى عدم
ملائمته لكلام الشيخ وقال الفاضل الطوسي مراده انه على تقدير ان يكون مقدار البياض غير مقدار الجسم
فاما ان يكون ساريا فيه فيلزم تداخل البعدين وان كان متمايزا عنه وذلك حين زواله عن الجسم
فيكون جسما متمايزا ولا يخفى ما فيه من عدم المطابقة لكلام الشيخ وعدم ملائمته له وفيه شيء آخر وهو ان
كون مقدار البياض متمايزا عن المقدار الجسمي بان لا يكون حاصلا فيه اصلا لا بطريق السريان ولا بغير
لا ينافي كونه غير متمايز عن مقدار الجسم بسريانه فيه لاحتمال ان لا يكون ساريا فيه ولا مفارقا عنه
بالكلية وهذا ظاهر فتدبر فقد تبين ان الكيفيات التي هي اعراض المحسوسة اي تبين من
من البرهان المذكور الكيفيات المحسوسة اعراض وهذا مبدأ الطبيعيات اي ثبات
كون الكيفيات المحسوسة اعراضا من جملة المبادي للطبيعيات كما ان ثبات الجسم مؤلف من مادة
وصورة من المبادي لها ووجه مبدئيته ما ذكره لها ان بذلك تبين ان حقيقة الجسم ليست متألفة من
هذه الكيفيات المحسوسة كما هو مذهب بعض المتكلمين وانها اعراض قائمة بالاجسام
واما الاستعدادات فامرها اوضح اذ هي معاني اضافية غير مستقلة الوجود اذ هي ثابتة للاجسام
بالقياس الى امور اخرى فلا يسترب في عرضيتها واما التي تتعلق بالنفس وذوات الانفس
فقد تبين في الطبيعيات انها اعراض تقوم في اجسام وذلك حين تكلمنا في احوال النفس وقد تبين
في الطبيعيات ان الكيفيات النفسانية والمراد منها ما تختص من بين الاجسام بذوات الانفس
كالشهوة والغضب والقدرة والارادة والمحبة وغيرها اعراض تقوم في اجسام فمن اراد الوقوف

كما ذكره

على ما ذكره الشيخ هناك فليراجع الطبيعيات ليقف عليه فى العلم وانه عرض من جملة الكيفيات المختصة بذوات
الانفس العلم اعني الصورة الحاصلة من الشيء عند العالم المجرد اعني المادة ان كانت صورة لما له مادة خارجية وقد تبين عرضيته
في الطبيعيات ايضا لكن لما كان يرد شبهة عسرة الانحلال على عرضيته ولم يقع من الشيخ تعرض لهذه الشبهة في الطبيعيات
اصلا اراد ان يورد هذه الشبهة وحلها فعقد هذا الفصل لحل هذه الشبهة وبعد حلها تعرض لاثبات عرضية العلم بوجه
برهاني لان الحكيم لا يكتفي في اثبات مذهبه بابطال مذهب الخصم ولهذا عنون الفصل بها عنون واما العلم
فان فيه شبهة وذلك ان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من الصورة الموجودات مجردة عن موادها وهي صور
جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا يكون
في موضع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الموجود الخارجي تقرير هذه الشبهة
ان العلم هو الصورة الحاصلة من الموجودات المجردة عن المواد عند العقل والموجودات اما جواهر واما اعراض فالصور
الحاصلة عند العقل اما صور الجواهر واما صور الاعراض وصور الاعراض لا مجرد في كونها اعراضا ولكن صور الجواهر
لا يمكن ان يكون في موضع البتة والحاصل في العقل من صور الجواهر هو ماهية الشيء الخارجي بعينها لا شبحها ومثالها هو
التحقيق من المقرر وجوب انحفاظ الذات في نحوي الوجود الخارجي والذهني فماهية الجوهر يجب ان يكون جوهرا
سواء وجدت في العقل او في الاعيان فلا يكون الماهية الجوهرية الحاصلة عند العقل موجودة في موضوع اعني الذكن
المستغني يجب وجوده عن الصور العلمية فاذن لا يكون الصور العلمية الحاصلة عند العقل من الجوهر مجردا عن المادة
عرضا فاذن لا يصح الحكم بان العلم من كليا غاية ما يسلم هو كون بعض افراد العلم عرضا فنقول ان ماهية الجوهر
جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان يكون
موجودة في الاعيان لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر والحركة كما

ماهيتها انه كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل حال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها
محركة للعقل لان معنى كون ماهيتها على هذه الصورة هو انها ماهية يكون في الاعيان كمالا لما بالقوة فاذا عقلت فان هذه الماهية
يكون بنفسها بهذه الصفة فيها في العقل ماهية يكون في الاعيان كمال ما بالقوة وليس يختلف كونها في الاعيان وكونها
في العقل في انها في كليهما على حكم واحد فانها في كليهما ماهية توجد في الاعيان كمالا ما بالقوة فلو كنا فرضنا ان الحركة ماهيته ان
يكون كمالا بالقوة في الاين مثلا لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت في نفس لا كذلك لكانت الحقيقة تختلف وهذا
كقول القائل ان حجر المغناطيس حقيقة انه يجذب الحديد وادا وجد مقارنا بجسم كيف كان ولم يجذب الحديد كان بحيث
ان يقال وجد مقارنا لجسمية حديد فجذبه فلم يجب ان يقال انه يختلف الحقيقة في الكف وفي الحديد بل
في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شأنه ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكف ايضا كان
بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة وكذلك حال ماهيات الاشياء في العقل والحركة ايضا
في العقل بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهيته ماهية في الاعيان ليست
في موضوع هذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة وحاصله ان ماهية الجوهر جوهر لان معنى الجوهر الذي هو جنس هو
جنس لما تحته ليس هو الموجود المسلوب عنه الموضوع على ما مر والا لاستحال عدم جوهر من الجواهر لان الموجود
بما هو موجود ليس يقابل للعدم وكذا قولنا الموجود بالفعل لا في موضوع لا يصح ان يكون رسما له والا لكان
من لم يعلم ان شيئا كذا جوهر علم انه موجود ولما امكن تعقل جوهر وحصوله في ذهننا بل هو ما يعبر عنه بانه ماهية اذا صارت
موجودة في الاعيان كان وجودها لا في موضوع وهذا المعنى ثابت للجوهر سواء نسبت تلك الماهية الى العقل او الى
العين ولا ينافي هذا المعنى حصولها في العقل او يصدق عليها حين حصولها في العقل انها من شأنها ان لا يكون
في موضوع اذا وجدت في الخارج كما ان الحركة حدها وماهيتها هو كمال ما بالقوة من حيث انه بالقوة في الاين او الوضع

ادا

او الكم او الكيف وفي العقل لا يصدق عليها هذا حتى تكون محركة للعقل ويكون العقل متحركة بها في الاين
وسائر المقولات التي تقع فيها الحركة بل الموجود في العقل ماهية الحركة وماهيته ماهية امر هو في الاعيان كمال ما بالقوة
ولا يختلف وجودها في العقل ووجودها في العين في الماهية فالحركة في كلا الوجودين على حكم واحد ومعنى واحد
اذ في كليهما ماهية وجودها في الاعيان انها كمال لما بالقوة فاذا وجدت الحركة في العقل ولم يصدق عليها
هذه الصفة لم يوجب هذا اختلاف حقيقتها وماهيتها وكذلك حقيقة الجوهر ومعناه لا يختلف في العقل انها ماهية
حق وجودها الخارجي ان لا يكون في موضوع ومثال هذا ان المغناطيس حجر حقيقته انه يجذب الحديد الى نفسه
اذا صادفه فاذا وجد في الكف ولم يجذب فلا يلزم من ذلك ان يكون المغناطيس مختلف الحقيقة
بل هو متفق الحقيقة سواء كان موجودا في الكف او في خارج الكف وسواء صادف الحديد او لم
يصادفه اذ يصدق عليه في جميع هذه الحالات انه حجر من شأنه ان يجذب الحديد اذا صادفه فقد تبين
ان كون الجوهر في العقل حاصلا في موضوع لا يبطل كونه في الخارج اذا وجد لا في موضوع فان
قيل فقد قلتم ان الجوهر هو ماهية لا يكون في موضوع اصلا فقد صيرتم ماهية المعلومات في موضوع فنقول
قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصلا هذا ايراد على الجواب المذكور وحاصله ان هذا الجواب مناقض
لما اشتهر عنكم ان الجوهر ماهية لا يكون في موضوع اصلا حيث جعلتم ماهية المعلومات الجوهرية في موضوع
هو الذهن فاجاب بانه لا مناقضة فان قولنا في ماهية الجوهر لا يوجد في موضوع اصلا المراد منه انه اذا
في الاعيان لا يكون في موضوع اصلا ولم نقل انها لا توجد في الموضوع اصلا سواء كان حاصلا في العقل
او في الاعيان نعم لو قلنا بانها في الاعيان يوجد في موضوع لكنا ناقضنا قولنا وما ذكره اولى مما ذكره

صدر المحققين قدس سره ان هذا السؤال والجواب باعادة الشبهة بعينها والجواب اذ على ما ذكره

هذا الكلام لغوا محضا مستدركا مرفا وانا كان تصور الفائدة في هذا الكلام لو كان يورده اولا ثم يورد
بعد هذا الكلام المفصل اذ كان له فائدة على هذا التقدير من ان الاجمال اولا ثم التفصيل بعده مما له وقع في
النفس   فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فنقول
انا منعنا هذا النحو ان تكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى تكون في الاعيان
تحتاج الى موضوع وفيها لا تحتاج الى موضوع البتة ولم تمنع ان تكون تلك الماهية تصير عرضا اي تكون
موجودة في النفس لا كجزء هذا سؤال آخر يرد على الجواب المذكور ومنشاه ان يحصل الجواب المذكور هو ان ماهية الجوهر
جوهر في الخارج وعرض في الذهن فيلزم ان تكون ماهية واحدة جوهرا وعرضا وانتم قد منعتم هذا وبينتم ان ما
الستين فيه جواب بانا لم نمنع كون ماهية واحدة جوهرا وعرضا مطلقا بل انا منعنا ان تكون ماهية واحدة تحتاج
الوجود العيني مرة محتاجا الى الموضوع ومرة مستغنيا عنه فان هذا في غاية ما يتناسب بقاؤه وليعلم ان بعض قول الشيخ
وغيره من الحكماء ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن ولا يحل مستغن
عنه قد يزول عنه ويصير في الخارج لا في موضوع ويكون صورة واحدة تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن
في موضوع كالمقناطيس الذي في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في الخارج الكف ولا يجذب اخرى
كما اذا كان فيه فان ذلك مغالطة من باب الخلط بين الموجود والماهية واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي
الذي ذاته في العقل يستحيل وقوعه في الخارج مستغنيا عن الموضوع والمقناطيس الذي في الكف يجوز عليه الطرد ولا
والجذب لتجدد عدم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية في الحالين وليست الصورة العقلية كذلك
بل المراد ان الكلي الذي في الذهن له ماهية لو وجدت في الخارج يكون فيه لا في موضوع فان الماهية الواحدة تجب لحد
لغرضها ابهامها من لا يصلح وحدتها المبهمة ان يكون لها تحصلات مختلفة من الحلول في التجرد والمعقولية والمحسوسية
والافتقار

٦٨٠

والافتقار الى الموضوع والاستغناء عنه فالمعقول من الجوهر وان كان وان كان من حيث معقوليته وكليته
عرضا لكن ماهيته جوهر واما التمثيل بالمقناطيس فهو من جهة ماهيته وان ماهيته اثر من شانه جذب الحديد عند
مصادفته مع قطع النظر عن خصوصيات الوجود ذهنيا سواء كان وجودها في الكف او في الخارج الكف بصفة
واحدة وهذا القدر كاف في التمثيل كذا افاد صدر المحققين قدس سره وله في هذا المقام في شرحه الشريف
تطويل في تحقيق الكلام وابطال مقال بعض الاقوام فمن اراد الوقوف على ما ذكره رجع الى شرحه المنيف
ولقائل ان يقول فماهية الفعال والجواهر المفارقة ايضا كذا يكون حالها حتى يكون المعقول منها عرضا
لكن المعقول منها لا كما لغيرها لانها لذاتها معقولة فمعقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا انها لذاتها معقولة هو انها
تعقل ذاتها وان لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة عن المادة وعلائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج ان يتولاه العقل
العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول منها يكون من كل وجه هو او مثلها او قلنا انه ليس يحتاج الى وجود المعقول منها
الا ان يوجد ذاتها في النفس فقد احلنا فان ذاتها مفارقة ولا يصير نفسها صورة النفس ان كان ولو صارت
لكانت تلك قد حصل لها صورة الكل وعلمت كل شيء بالفعل ولكانت تصير تلك النفس وسائر النفوس الاخرى
ليس لها الشيء الذي يعقله ذهنا استند بها النفس في تقرير شبهة انه قد اشتهر من الحكماء ان المعقول من الجواهر العقلية
لا يخالف حقايقها العينية وقد قالوا ايضا ان العلم بالجواهر عين المعقول منها عرض فيلزم بعضهم ما التناقض والا
بان الجواهر العقلية اعني الجواهر المجردة عن المواد في الخارج اعراض وذلك لانها لو كانت جواهر ومعقولاتها لا يخالف
حقايقها فيجب ان يكون صورها العقلية جواهر وقد قالوا ان المعقول من الجواهر اعراض فيلزم التناقض وان لم
تكن جواهر فيكون اعراضا والحاصل انه لا محيص لهم من القول باحد هذين ويحامي لان وتقرير الجواب ان
الامر ليس كذلك اي المعقول من الجواهر العقلية لا يخالف حقايقها العينية وليس معنى قولنا ان الجواهر العقلية

معقولة لذاتها ان ذاته حاصلة لعقولنا كما توهمه هذا القائل بل معناه ان هذه الجواهر العقلية عاقلة لذاتها بمعنى ان ذواتها
حاضرة لذواتها وان لم تكن معقولة لغيرها هذا النحو وانها مجردة عن المادة وعلائقها بالذات لا بتجريد العقل اياها
عن المادة وعوارضها كما في غير الجواهر العقلية فان العقل لا يمكن ان يعقل الجوهر المادي وذلك لان المعقول لا يشترك فيه
بين كثيرين وما هو واقع في جهة مخصوصة وحيز مخصوص لا يمكن ان يكون متساوي النسبة الى القريب والبعيد والكبير
والصغير فلا بد في كونها معقولا من صورتها من حيث وجودها هذا الوجود المادي هو غير معقول بذاتها وان قلنا
من الجواهر العقلية تكون هي من كل وجه اذ كان العلم بها علما حضوريا او مثلها اذ كان العلم بها علما حصوليا او قلنا
انه ليس يحتاج الى وجود المعقول منها الا ان يوجد ذوات هذه الجواهر العقلية في النفس فقد قلنا بالمحال وورد
علينا ما ورده هذا القائل من المحذور والبرهان على استحالة ذلك مبني على امتناع ان يصير العقل الفعال وغيره
من الجواهر العقلية بوجودها الخارجي صورة النفس الانسانية ان ذلك يستلزم المحالات وقد والملازم نقيض
الملزوم بيان ذلك ان الجواهر العقلية مفارقة عن المادة بذواتها فلو حصلت ذواتها لنفس من النفوس الانسانية
لوجب ان يحصل صورة الكل وان تعلم هي جميع ما يعلمه ذلك المفارق العقلي سواء كان العقل الفعال او
غيره وذلك مع وجه اللزوم ان لهذا الجوهر المفارق علما بماهيته ان معلولاته وعلما بما فوقه من علله العالية
اما علمه بمعلولاته فعلم حضوري على ما هو التحقيق واما علمه بما فوقه فعلم حصولي فعلى تقدير صيرورته صورة
لنفس من النفوس الانسانية يكون النفس مادة لها فتكون موجودة بالفعل بها فتكون النفس الموجود بالفعل
عقلا فعالا فتعلم هي كل ما يعلمه بعلمه هو وايضا يلزم من ذلك ان تكون نفس واحدة عالمة بجميع المعلومات
وتبقى النفوس الاخرى جاهلة اذ لا يكون ذلك الشيء لها باعتبار صيرورته تلك النفس ولا يمكن ان تكون ذات
واحدة لها حصولات متعددة كما انه لا يمكن حصول جسم واحد في امكنة متعددة في حالة واحدة نعم انما يمكن
ان

٦٨٢

تكون نفس اخرى غير هذه عالمة لو بطل عن النفس الاولى وذلك الجوهر يحصل لتلك النفس الاخرى ويلزم
على التقدير المذكور محذور آخر ذكره صدر المحققين قدس سره وهو لزوم حدوث الجوهر المفارق لان كونه
صورة للنفس ان كان هو بعينه كونه الدائمي فيلزم حدوثه لان النفس حادثة على ما تبين في الطبيعيات
من هذا الكتاب وان كان غيره بالعدد فيلزم هذا المحال ايضا وهو تعدد شخص من نوع واحد من الجوهر
العقلي وهذا ايضا محال كما تبين من قبل   والذي يقال ان شيئا واحدا بالعدد يكون صورة لمواد كثيرة
لا بان يؤثر فيها بل ان يكون هو بعينه منطبعا في تلك المادة وفي اخرى فهو مما يعلم بادنى تامل وقد اشرنا
الى الحال في ذلك عند كلامنا في النفس وستجوح من بعد اما خوض في ابانة ذلك ذكر الشيخ في الاستدلال
على نفي حصول الذات المجردة في نفس انسانية انه يلزم في هذه التقدير ان يكون تلك النفس عالمة بجميع الاشياء
ويكون غيرها من النفوس جاهلا بها ثم استشعر انه يمكن ان يقال لا يلزم من حصول صورة عقلية لنفس انسانية
سائر النفوس الانسانية جاهلة فارغة عن تلك الصورة العقلية اذ من الجائز ان يكون صورة عقلية حاصلة
لمواد كثيرة سواء كانت عقلية او خارجية لا بان يؤثر تلك الصورة العقلية في جميع تلك المواد حتى يقال
ان من المحال ان يؤثر شيء من الواحد في اشياء كثيرة بل ان يكون هذه الصورة منطبعا في تلك المادة
وفي غيرها كانطباع صورة واحدة في باصرة زيد وباصرة عمرو وباصرة غيرهما ونحو ذلك من الامثلة الجزئية
فاشار الى دفع هذا الاحتمال بانه يعلم بادنى تامل استحالة حصول صورة واحدة بالعدد لمواد كثيرة سواء كانت
متاثرة عنها او لم تكن متاثرة عنها وسواء كانت المواد جسمانية او غير جسمانية ولا ريب في هذا واما انطباع
صورة شخص واحد في باصرة اشخاص متعددة او مقابلة هذه القوى مع المرئي يصير سببا لان يفيض من المبدأ
الفياض على كل واحدة من هذه القوى صورة من هذه الشخص المرئي وقد بين الشيخ في الطبيعيات مرة في الفصل

ليس الانطباع في تلك القوى الشخص واحد بل صور متعددة

لما سبق من الماسة فى الفصل السادس من مرة فى السادس منها استحالة ان يكون صورة واحدة حاصلة فى
مواد كثيرة وسيجىء بعض فى الفعال ذلك الاحتمال فى المقالة الثانية من هذا الكتاب حيث تحقق كيفية وجود الطبايع
الكلية وكيفية كليتها واشتراكها بين كثيرين وسيبطل كون الموجود من كل منها فى موضوعات متعددة اذ يلزم تكثره
واحدا بالعدد بل الموجود منه فى كل مادة خارجية او عقلية غير الموجود منه فى مادة اخرى او محل آخر بالعدد وكيف
ان يكون مراده بقوله وستجيء الى ما سيورده فى المقالة السابقة من ابطال القول بالمثل الافلاطونية
فان تلك الاشياء انما يحصل فى العقول البشرية معانيها وماهياتها لا ذواتها ويكون حكمها حكم سائر المعقولات
من الجواهر الا انه شىء واحد وهو ان تلك يحتاج الى تغيرات حتى يتجرد منها معنى معقول وهذا لا يحتاج الى شىء غير ان يوجد
المعنى كما هو فينطبع بها النفس ثم عرفت ان العلم بالشىء اما لحضور ذات المعلوم عند العالم واما لحصول ماهيته ومعناه فى ذهن
العالم فالاول لعلمنا بذواتنا والثانى لعلمنا بغيرنا ولما بين الشيخ بالبرهان ان العلم بالحقائق المجردة
العقلية ليس من الوجه الاول فتبين ان الحاصل من تلك الذوات العقلية النورانية فى العقول البشرية انما
يكون المعانى التى هى ماهياتها الكلية لا ذواتها العينية عن شىء منها ولا فرق بين الجواهر العقلية وغيرها من
الجواهر العينية المادية فى ان الحاصل من كل منها فى العقول البشرية ليس ذواتها بل الحاصل معانيها وماهياتها
الكلية نعم بين الجواهر المادية فرق آخر وهو ان الجواهر المادية مغطاة بغطية خارجة عن ماهيتها من الكم والكيف والاين
ومتى وغيرها فلا يمكن ان يحصل فى الذهن معانيها وماهياتها الا بعد تغيرات وتجريدات عن هذه الاشياء تقشيرا
بخلاف الجواهر النورانية العقلية فانها مجردة بذواتها عن المادة وعوارضها فلا يحتاج العقل فى تعقلها الى تجريد
وتقشير اصلا فيحصل ماهياتها فيرتسم فى النفس وتنطبع وهذا الذى قلناه انما هو نقض حجة
المحتج وليس فيه اثبات ما ذهب اليه بريد ما ذكرنا فيما هو نقض حجة الخصم على عدم كون العلم مطلقا عرضا وليس فى هذا

ثبات

٦٨٤

اثبات ما ذهب اليه نحن من ان العلم عرض مطلق سواء كان علما بالعرض او بالجوهر فلا بد من اثباته اذ لا كان
لا اقتصار فى اثبات المطلوب على ابطال دليل الخصم ليس من دأب الحكيم الذى غرضه تحقيق حقائق الاشياء
على ما هى عليه والعلم بها وقد اشرنا الى ذلك فى صدر الفصل وقد نقرأ يذهب على صيغة الغائب والظاهر عندى
انسب ان يكون على صيغة المجهول على انه فيكون الى ما ذكرنا واما قراءته معلوما وارجاع الضمير فيه الى الخصم
على ما قرره صدر المحققين قدس سره فغير مستقيم على ما لا يخفى فنقول ان هذه المعقولات ليس من امرها
بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليمية ليس يجوز ان يقوم مفارقا بذاته بل يجب ان يكون فى عقل
او نفس وما كان من اشياء مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات بماهيته ليس هو علمنا بها بل يجب ان يتأثر
منها فيكون ما يتأثر منها هو علمنا بها وذلك لو كانت صور مفارقة وتعليميات مفارقة فانما يكون علمنا بها بحصول
لنا منها ولا يكون انفسها بوجه منتقلة الينا فقد بينا بطلان هذا فى مواضع بل الموجود لنا منها انما هو الآثار التى يحكيها
لها لا مجردة وهى علمنا وذلك انما ان يحصل لنا فى ابداننا او فى نفوسنا وقد بينا استحالة حصول ذلك فى ابداننا فبقى انها تحصل
فى نفوسنا هذا شروع من الشيخ فى اثبات ما ذهب اليه فقدم اولا مقدمة هى ان الامور المعقولة اما صور الامور الطبيعية
والتعليمية واما صور اشياء مفارقة فى الخارج عن المواد فما كان صور الامور الطبيعية والتعليمية فسيبين فى المقالة
السابقة ان هذه الصور لا يجوز ان تقوم بنفسها مفارقة عن مادة بل يجب ان يكون حاصلة فى نفس او عقل كما سيقيم البرهان
على ذلك وما كان صور الاشياء المفارقة الذوات عن المواد فى الخارج فنفس وجود تلك الموجودات بماهيتها ليس
يحصل فى اذهاننا فليس علمنا بها هو نفس وجوداتها على ما تبين بل الموجود منها فى اذهاننا هى معانيها وماهياتها الكلية
التى هى حاكية عن ذواتها وترتسم فى النفس وتتأثر عنها فهى علمنا بها بان يحصل لنا منها معانى كلية ولا يمكن ان
تحصل فى اذهاننا اصل ذواتها العينية على ما تبين فى مواضع اخرى وتلك الصور تحصل فى نفوسنا اذ قد تبين

فى كتاب النفس استحالة حصولها فى ابداننا بان تبين ابداننا اذا علم بعد ان لم يكن عالما فتبين انه تحصل فيه اثر وجودى
اذ من البين انه لا يزول عنا حين علمنا بشىء بل يحصل لنا شىء ومن البين ايضا وجوب مناسبة العلم بالمعلوم
ومطابقته لها فهذا الاثر الذى تبين انه يحصل وجود المعلوم حيث انه ليس بشىء مع وقال لان انقسام
المحل يستلزم انقسام الحال بالعرض فتبين ان تلك الآثار يجب ان يكون حاصلة فى نفوسنا ولانها
آثار فى النفس لا ذوات تلك الاشياء ولا امثال لتلك الاشياء قائمة لا فى مواد بدنية الا ضد النفس
فيكون ما لا فى موضوع لانه يتكثر نوعه بالسبب يتعلق به بوجه فهى اعراض فى النفس شروع فى اثبات ان
الصور العلمية الحاصلة فى نفوسنا من الجواهر مطلقا سواء كانت مفارقة الذوات فى الخارج عن المواد او كانت
مادية الوجود وذلك لان الحاصل من هذه الاشياء فى النفوس ليست ذواتها لما تبين ولا امثالها المجردة
عن المواد بنفسها كانت المواد او بدنا والا لزم تكثر افراد نوع واحد من دون مادة وقد تقرر سابقا ان
تكثر افراد نوع واحد انما يكون باعتبار المادة وان ما لا مادة له لا يمكن تكثره فهى اعراض حاصلة فيها فى النفس وثبت
المطلوب فان قيل الشيخ زاد فى ذلك الاثبات على ما ذكره فى النفس حيث بان ما ذكره فى النقض هو ان
الامر الحاصل فى العقل بل يحصل ماهيته وهذا الا يكفى فى اثبات المطلوب لجواز ان يكون الموجود الخارجى معلوما بالعلم
الحضورى فيبين هذا الكلام ان الشىء باعتبار وجوده الخارجى لا يكون معلوما بل انما يكون موجودا باعتبار
وجوده الذهنى وذلك يستلزم لعرضية العلم وهذا الفصل يليق بالطبيعيات هذا لا يوجد
فى اكثر نسخ الشيخ ويوجد فى بعضها فى الحاشية قال صدر المحققين قدس سره والحق ان هذا البحث مما
يليق بيانه بالعلمين لكن فى كل واحد منهما بوجه فان كان البحث من جهة كيفية الوجود للصور العلمية كان
من الالهيات وان كان من جهة انها من احوال النفس وصفاتها كان لايق بالطبيعيات والله اعلم

٦٨٦

فى الكلام فى الكيفيات التى فى الكمية واثباتها قد ثبت فى الفصل الاول من فصول البحث عن الكيفيات
عرضية الكيفيات المحسوسة واشار فى آخره الى عرضية الكيفيات الاستعدادية وانسحبه لما ذكرنا وفى الفصل
الثانى ثبت عرضية العلم وقد ثبت فى الطبيعيات ايضا عرضيته وعرضية اكثر الكيفيات النفسانية وبقى
من اقسام الكيف الكيفيات المختصة بالكميات فاراد الشيخ فى هذا الفصل اثبات وجودها وتنبيه على عرضيتها
قال صدر المحققين قدس سره اعلم ان هذا النوع من الكيفية هى التى يعرض للكم بما هو اولا وبالذات وبواسطته
للجسم بالعرض فان الشكل مثلا وكذا الانحناء والاستقامة يعرض اولا للمقدار والزوجية والفردية يعرض اولا
للعدد وبواسطته للجسم المعدود وما يعرضه واعترض ههنا بان الخلقة وهى عبارة عن المجموع اللون والشكل يعرض
اولا للجسم الطبيعى فانه ما لم يكن هناك خلقة وجب ان الامور العارضة للكمية منها ما هى عارضة لها بسبب انها
كمية على الاطلاق ومنها ما هى عارضة لها بسبب انها كمية شىء مخصوص وفى كلام البعض ان العارض من عوارض
الكمية ثم ان اللون حامله الاولى هو السطح والجسم بعده غير طول بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون فالخلقة منتهية
من امرين احدهما الشكل وحامله المقدار والثانى اللون وحامله السطح فان الحامل الاول للخلقة هو الكم وهذا الجواب
ليس بسديد اما اولا فلان اللون والضوء داخلان تحت الموضوع الحسى للانفعاليات والانفعالات
فيلزم مع ما ذكره المجيب ان يكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين متباينين وهو محال واما ثانيا فان العارض
للكم المخصوص بما هو مخصوص من جهة كونه فى مادة مخصوصة لا يكون من عوارض الكمية بل من عوارض المادة
المخصوصة كالعفوصة مثلا فانها عبارة عن تغير حاصل فى مقدار مخصوص هو مقدار الانفعال ليست من
من عوارض الكم بما هو كم وكذلك حكم اللون فانه لا يكون عروضه للكم المجرد من الاستعداد الخاص واما ثالثا فقوله
ان اللون حامله الاول السطح دون الجسم على ما فرض تسليمه لا يوجب ان يكون اللون من عوارض الكم اذ قد ثبت

فيما مر ان السطح اعتبار من اعتبار كونه نهاية للجسم القابل للابعاد مطلقا واعتبار كونه في نفسه مقدارا قابلا للقسمة
في الجهتين واللون انما يعرض له باعتبار الاول فيكون من عوارض الجسم الطبيعي اذ مجرد الكمية لا دخل له في
التلون ما لم يكن هناك انفعال خاص لمادة مخصوصة فالحق في الجواب ان يقال ان الخلقة ليست من
الحقايق التي لها وحدة حقيقية بل هي من الطبايع الملتئمة من النوعين المختلفين وهي واشالها ليست
من الانواع المتاصلة حتى يجب لونها تحت مقولة من المقولات او جنس معين من الاجناس لان
وحدتها اعتبارية وكذا وجودها والجمهور قد يعبرون عن امور لها عند الحس صورة اجمالية فيبحثون عن
احوالها واحكامها واذا نظر اليها المحقق ظهر له ان لا وجود لها بالاصالة ومن هذا القبيل ما يسمونه خلقة
وكذا المصارعة والكتابة وغيرها   وقد يقع حس واحد من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده
والى التنبيه على كونه كيفية وهذه من الكيفيات التي في الكميات اما التي في العدد كالزوجية والفردية
وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت وجود الباقي في صناعة الحساب واما انها اعراض فلانها متعلقة
بالعدد وخواص له والعدد من الكم هذا القسم من الكيف له اربعة اصناف احدها الشكل وثانيها
الهيئة الشكلية كالاستقامة والانحناء للخط والتسطيح والتقعيب للسطح وثالثها ما ليس بشكل ولكن يحصل
من الشكل وغيره كالخلقة وقد عرفت حقيقة الحال فيه من الذي نقلناه عن صدر المحققين قدس سره ورابعها
الكيفيات العارضة للعدد مثل الفردية والزوجية والتكعيب وغيرها ووجه الضبط ان الكيفية المختصة بالكمية
اما ان يكون مختصة بالمنفصل او المختصة بالمتصل وقد عرفت ان اقسام المتصل اربعة ثلثة منها قارة الوجود
وواحد منها غير قار الوجود ولا يدل دليل اختصاص بالجسم والزمان بكيفية لا يوجد في الجسم الطبيعي بواسطتها
ولكن السطح والخط مختصان بكيفية فالتي تختص بالخط الاستدارة والاستقامة والتي تختص بالسطح فاما ان تكون

لكونه محاطا بالخط على راي الشيخ اولا فالاول هو الشكل والثاني اللون ثم ان المجموع اللون والشكل هو المسمى بالخلقة
وليست الاستقامة والاستدارة من الفصول الحقيقية للخط على راي الشيخ والا لم يكن ان يكونا من العوارض بالقياس
الى الخط وكذا التقعيب والتسطيح بالقياس الى السطح بل هي من لوازم الفصول الحقيقية وقد يقام لازم الفصل الحقيقي مقام
لصعوبة التعبير عن حقيقته وهذا كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق ويقال انه فصله وعن فصل الحيوان بالحساس
اذا تقرر هذا فنقول اما الكيفيات المختصة بالكم المنفصل كالزوجية والفردية والتربيع والتكعيب وغيرها فوجود
بعضها معلوم بالضرورة كالزوجية وامثالها وقد برهن في صناعة الحساب على وجود بعض آخر منها واما
انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد قد ثبت انه عرض فهي ايضا بالعرضية قيل ان اراد
ان هذه امور موجودة في الخارج فذلك غير معلوم وان اراد انها من الامور النفس الامرية وليست من
الاعتبارات الصرفة فذلك صحيح لكن لا يلزم كونها اعراضا اذ العرض هو الموجود في الخارج في موضوع
والجواب ان المراد انها موجودة في الخارج وذلك لانا نعلم ان الاربعة مثلا زوج في الخارج والحكم عليها بذلك
حكما واقعيا ولو لم يكن الزوجية موجودة في الخارج لم يكن هذا الحكم مطابقا للواقع فان قلت مطابقة هذا
هذا الحكم للواقع لا يستلزم ان يكون الزوجية موجودة في الخارج لجواز ان يكون تلك المطابقة بان يكون
الزوجية موجودة في الخارج بمعنى انها بحيث ينتزع العقل من الاربعة ويصفها به في الخارج وهذا كما ان العمى
معنى عدمي ينتزعه العقل من الاعمى ويصفه به في الخارج وبالجملة وجود شيء في الخارج على صفة لا يستلزم
وجود الصفة فيه انما يستلزم ثبوت الاتصاف نعم ربما يكون شيء في الخارج على صفة مع وجود
تلك الصفة فيه كاتصاف الجسم بالسواد والبياض وغيرهما من الاعراض الخارجية فلت الاربعة في الخارج
لو كانت بمجرد هذه الذات فلا يكون متصفة بشيء في الخارج وهذا بين وان كانت بحيثية يكون

الحيثية منشا لانتزاع العقل معنى الزوجية منها فيكون الزوجية موجودة للاربعة في الخارج اولا تغني بوجودها
الا كون الاربعة في الخارج بحيث ينتزع العقل منها هذا المعنى فتدبره وقدم الا كون منافي فصل العدد كلام
آخر يتعلق بهذا المقام واعلم ان مقصود الشيخ مما ذكره اثبات ان هذه الامور اعراض وليس مقصوده
اثبات انها من العوارض بالقياس الى العدد حتى يقال ان مجرد ما ذكره لا يحصل هذا المدعى لان المتعلق بالعرض قد يكون
جنسا او فصلا او نوعا فكون هذه الامور متعلقة بالعدد يمكن ان يكون لكونها فصولا بل ذلك لحث آخر ورد
يستدل على ذلك بان الزوجية والفردية مثلا لو كانت الكمية يتبين لبعض بالبداهة لكانت ذاتيتين
للجميع بالبداهة اذ لا مزية للبعض على البعض ولو كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بالبداهة انه
زوج او فرد وليس كذلك فان العدد الكثير لا نعرف فردية او زوجية الا بعد التامل فهي من العوارض وعلى هذا
القياس نظايرها   واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها بينا فان الدايرة والخط المنحني والكرة
والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن المهندس ان يبرهن على وجودها لان سائر الا
شياء انما يتبين له بوضع وجود الدايرة وذلك لان المثلث يصح وجوده ان يحدث الدايرة وكذلك سائر
الاشكال واما الكرة فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادير دايرة في دايرة على قطرها علمت والاسطوانة
اذا حركت دايرة حركة يلزم فيها مركزها خطا مستقيما طرفه مركزها في اول الوضع لزوما في الاستقامة والمخروط
اذا حركت مثلث قايم الزاوية على احد ضلعي القائمة حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدايرة ودايرا بالضلع
الثاني على محيط الدايرة قد عرفت ان الكيف بالكم المتصل من الكيف اما ان يكون شكلا واما ان يكون غيره
وقد وقع في ماهية الشكل اختلاف فمنهم من زعم انه من مقولة الوضع والمشهور انه من الكيف والمهندسون
عرفوه بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وفي كل شكل ثلثة امور احدها المقدار وهو الموضوع والثاني

المربع وكذلك

حده او حدوده والثالث الهيئة التي حصلت فيه فالمثلث مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود ثلثة وهيئة
حاصلة من التثليث وعدم حملها على السطح والحدود دليل مغايرتها لهما وتلك الهيئة من باب الكيف ولو اريد
بالشكل السطح مقيدا بالهيئة او مؤلفا لا يكون الشكل من الحقايق المتاصلة التي لها وحدة نوعية طبيعية اذ لا يمكن
ان يكون حقيقة نوعية تحت مقولتين متباينتين ولو اريد به نفس تلك الهيئة فيكون من باب الكيف قال
صدر المحققين قدس سره يشبه ان يكون ما يذكره المهندسون في رسوم الاشكال غير محققة للامور التي هي
من باب الكيف بل لما يستعملون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر او اعظم او اصغر
او نصفه او ثلثه وكما يقولون ان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من
الحادتين وكل منهما نصفها فهذه المقدار والمقدار كم بالذات والهيئة العارضة من باب الكيف والكم
فالمربع غير التربيع والمدور غير التدوير الا ان كلا منهما من حيث اعتباره الآخر معه او تقييده به صار كالكمية بالعرض
فالكيفية العارضة للكم ينقسم بانقسامه ويتصف بصفاته وخواصه وكذا الكمية المعروضة من حيث معروضيتها
للكيف قد يسري عنها بعض خواص الكم فان حد الكم المتصل كم متصل من نوعه ضرورة وليس حد الدايرة دايرة
مطلقا ولا جزء الكرة كرة انتهى ونقل عن ثابت بن قرة انه ذهب الى ان الشكل من مقولة الوضع وهذا باطل قال
الشيخ في الفصل الاول من المقالة السادسة من الفن الثاني من الجملة الاولى من هذا الكتاب وهي جملة
المنطق قد غلط من ظن ان الشكل يصدق حمل معنى الوضع عليه بوجه من الوجوه وانما عرض له من جهة اشتراك
الاسم في الوضع وذلك لان الوضع قد يقال على وجوه فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه وهذا المعنى
من الوضع هو نفس مقولة الاين ويقال وضع لحصول الشيء بجاورة الشيء من جهة مخصوصة كالوضع خطا من
خط وهذا نوع من المضاف ومقول بهيئة بالقياس الى غيره فان وضع الشيء عند مجاورة مقول بالقياس

الا وضع مجاوره وعنده بل هذا الوضع هو المجاورة ومن الشكل عقيب ان المجاورة من المضاف فلا يعقل وضع
للهيئة الحاصلة بسبب بعض اجزائه الى البعض في الجهات بسبب حصول الوضع بالمعنى الثاني لاجزائها وبالجملة لوجود
اضافة ما في اجزائها التي توجد بالفعل او بالتوهم حين يكون الاجزاء اذا وجدت مع اضافة معلومة او كان
الجسم بحيث يمكن ان يتوهم فيه اجزائه ذوات اضافة معلومة حصل للكل بسبب ذلك هيئة هي الوضع
وهو المقولة وهو صفة الجملة الجالس ثنى من اجزائه لكن انما يكون بهذه الصفة للجالس اذا كان للاجزائه
بعضها الى البعض اضافة او امكان اضافة ولا كل اضافة بل اضافة هيئة المجاورة ولا كل اضافة هيئة
المجاورة بل ان يكون اما نسبة مع ذلك الى الجهات يكتنفها او اجزاء المكنة او اجزاء امور محوية فيها وبالجملة
ان يقترن بالاعتبار الذي فيها معها اعتبار لها فيما بينها وبين امور مباينة اما فان الهيئة ثابتة للقيام
التي لا عرضا للجالس بعضها عند بعض غير بعض اذا انتقل وقلب الجالس والهيئة ثابتة بالقياس المعتبر
للاجزاء بعضها عند بعض لم يكن جالسا اذا زال النسبة بينها وبين الامور الخارجة من جوهرها وان ثبتت
الداخلة على نسبتها ولذلك لا يقال انه انتقل وضعه والذي يقول ان الشكل من الوضع لان الشكل تعلق
لحدود فيها ما لكي وراعى الوضع بعضها عند بعض فلقد يغلط من وجوه من ذلك انه اخذ الحدود مكان الاجزاء
وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل للحدود وغلط اذ حسب ان هذا الوضع من مقولة الاضافة
ولم يعرف ان هذا من المضاف وانما الوضع الذي هو المقولة فهو وضع اجزاء الشيء عنده لشيء خارج مباين
لا وضع اجزاء الشيء في نفسه وغلط ايضا اذ ظن ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة فهو من تلك المقولة فان
الشكل وان كان لا يحصل الا باضافة من الحدود او وضع ايضا فليس يجب ان يكون المربع عددا الا
انه لا يقال ان المربع هو عدد الحدود ولا ان المربع هو وضع عند عند حد الخمس يقال انه ذو نسبة فلا يكون

هو في مقولة بل يقال ان المربع حاصل من وضع كذا ومن عدد كذا انتهى كلامه ومحصل هذا الكلام ان الوضع هو
الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسب اجزائه بعضها الى البعض وبسبب نسب اجزائه الى امور خارجة عنها
والاشكال ليست كذلك لانها هيئة تحصل بسبب اطراف الشيء وحدوده واطراف الشيء ليست
اجزاءه وايضا الوضع الهيئة الحاصلة بسبب نسب اجزاء الشيء الى الامور الخارجة عنه فان الجالس اذا انقلب
لم يتغير شيء من النسب التي بين اجزائه فانه يتغير وضعه لتغير نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه واما الاشكال
فانها هيئات تحصل بسبب نسب التي بين الاجزاء فقط لا بسبب النسب التي بين الاجزاء وبين الامور الخارجة
ولذلك المربع لا يختلف مربعيته عند اختلاف نسبة حدوده الى الامور الخارجة عنه فالحاصل ان الوضع يتوقف
تحققه على وقوع نسبة بين اجزاء حاملة وبين امور خارجة عنها واما الشكل فلا يتوقف تحققه على ذلك فالشكل
ليس من الوضع وقيل عليه ما ذكره غير مفيد اذ الشكل الا مرج بان الهيئة الحاصلة من وضع الحدود لم يكن من مقولة
الكيف لان الهيئة الحاصلة من وضع الاجزاء بعضها الى البعض والى الامور الخارجة من مقولة اخرى مباينة لها تسمى
بمقولة الوضع وهل هو الا تحكم وجزاف محض يشهد البديهة ببطلانه ونحن نقول لا نسلم ان الهيئة الحاصلة
من وضع الحدود مغايرة للهيئة الحاصلة من وضع الاجزاء ولا مانع من جعل احدى الهيئتين تحت مقولة
الكيف والاخرى تحت نفس مقولة الوضع التي هي مباينة لمقولة الكيف نعم انما يكون ذلك تحكما لو كان
ما بين الهيئتان والمختلفان تحت معنى واحد نوعي اذ حينئذ يكون جعل بعض افراده تحت مقولة وبعض اخر
من افراده تحت مقولة اخرى مباينة لتلك المقولة جزافا محضا لكن ذلك غير ثابت ومع ثبوته يدعي كون ذلك
تحكما اثبات هذا الاتحاد وانى ذلك اذا تقرر ذلك فنقول هذه الكيفيات التي تعرض للمقادير بنسبة
الوجود لبعض ما يعرض الكم المنفصل كالزوجية والفردية وذلك ان الدائرة والخط المنحني والكرة والاسطوانة

والمخروط غير بينة الوجود فانه كثيرا ما يرى المضرس مستويا والمضلع كالمسدس في البعيد دائرة والمهندس
لا يمكنه ان يبرهن على وجودها لان جميع ما يبحث عنه انما يبتني له بوضع وجود الدائرة وتسليم وجودها
كالمثلث مثلا فان المثلث انما يصح وجوده اذا وضعت دائرتان متساويتان مرت كل واحدة منهما
بمركز الاخرى ويتقاطعان على نقطتين فيحصل هناك مثلث متساوي الاضلاع احدها ما بين المركزين
الا نقطة التقاطع لان الجميع انصاف اقطار دائرة او ما في حكمها لكونها مساويا لها فقد ظهر ان المثلث
انما يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك سائر الاشكال من المربع والمخمس والمسدس وغيرها كما تبين
ذلك في علم الهندسة وكذا اثبات الكرة يتوقف على طريقة المهندسين على وجود الدائرة فانما يصح وجودها
على طريقتهم اذا اديرت دائرة على دائرة اخرى او في دائرة اخرى مساوية لها مقاطعة اياها على القيام
وكذا الاسطوانة انما يصح وجودها على طريقتهم اذا حركت دائرة على خط مستقيم يكون طرف ذلك موضوعا على
مركز تلك الدائرة ويكون مركز هذه الدائرة لازمة لذلك الخط لزوما على الاستقامة وكذا المخروط لا يتوقف ثبوته
على ثبوت الدائرة وذلك لان وجوده انما يصح ان لو تحرك مثلث قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة وهو سهم
المخروط فقط بطرفه مركز الدائرة ودار بالضلع الثاني على محيط الدائرة وهذا الضلع هو الثاني من ضلعي القائمة وهو
قاعدة المخروط ويلزم من حركته حركة الضلع الوتري الذي يرسم محيط المخروط ولذا لم يتعرض الشيخ لحركة
ثم الدائرة مما ينكر وجودها جميع من يرى تأليف الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزى فيحتاج الى بيان وجود الدائرة
واما عرضيتها فيظهر من تعلقها بالمقادير التي هي اعراض والقائلون بتركب الجسم من الجواهر الغير المتجزية ينكرون وجود
الدائرة ويقولون ان الدائرة المحسوسة الغير حقيقية دائرة حقيقية اعني يكون بحيث
اذا اخرج من مركزها خطوط الى محيطها من جميع الجهات يكون هذه الخطوط الى محيطها متساوية بل

في محيطها او سطحها انضلاع ليس لها تركيب حقيقي بل يحس بها غلطا والذي عليهم انه
بهذا الانكار انه يلزم من ثبوتها نفي الجزء الذي لا يتجزى وذلك من وجهين احدهما ما يجيء الاشارة
اليه من الشيخ من ان اكثر دلائل نفي الجزء مبني على ثبوت الاشكال مثل المثلث والمربع وغيرهما
وثبوت هذه الاشكال مبني على وجود الدائرة كما عرفت وثانيهما ما هو مشهور وفي كتب الجمهور مسطور
وهو انه لو كانت الدائرة ثابتة الوجود فاما ان يكون مقدار ظاهرها كمقدار باطنها او لا يكون
فعلى الاول يلزم ان يكون دائرة صغيرة مثل منطقة الفلك وعلى الثاني يلزم ان يكون
مقدار باطنها الذي هو مثل مقدار ظاهرها كمقدار ظاهر ما يحيط بها ان فرض احاطتها
بدائرة اخرى ومقدار ظاهر المحيط لمقدار باطنه فيكون مقدار ظاهر المحيط لمقدار باطن المحاط وهذا خلف
المحذور المذكور وعلى الثاني يلزم انقسام الاجزاء فيما فرض انه غير متجزئ اذ على هذا يكون بواطن الاجزاء
متلاقية وظواهرها غير متلاقية فلا بد من الحكم بان يقيم الدليل على وجود الدائرة واما عرضيتها فظاهر
بالنسبة الى اثباتها كثير مؤنة اذ هي متعلقة بالمقادير التي هي اعراض وما يتعلق بالعرض اولى بالعرضية
ووجود سائر الاشكال وعرضيتها يظهر ظهورا بينا بعد ذلك فنقول ايا ما على مذهب من تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى يمكن ان يثبت ايضا دليله وجود الدائرة حين يحاوله ثم ينقض بوجود الدائرة
فنقول الذي لا يتجزى منه اذا فرضت دائرة على النحو المحسوس فكانت على ما قالوا غير دائرة
في الحقيقة بل كان المحيط مضرسا وذلك اذا فرض فيها جزء على انه المركز وان لم يكن ذلك الجزء مركزا
بالحقيقة فقد ترك عنه ام مركزا في الحس ونجعل الجزء من مركز في الحس طرف خط مؤلف
من اجزاء لا تتجزى مستقيم فان ذلك صحيح الوجود مع فرض ما لا يتجزى فان الزمن بطرفه الاخر جزء

من الذي عند المحيط ثم ازيل وضعه واخذ الجزء الذي يلي الجزء من المحيط الذي اعتبرناه وطابقناه بالخط او
نطبق به راس الخط المستقيم مطابقة مماسة او موازاة الى جهة المركز فان طابق المركز فذلك المطلوب
وان زاد او نقص فيمكن ان يتمم ذلك بالاجزاء حتى لا يكون هناك جزء مزيد لانه ان زاد ازيل وان
نقص بازالته وزاد بالحاجة فاذا تم تقسيم لا يخفى وجزء غير منقسم فاذا فعل ذلك بالجزء جزء تمت الدائرة
ثم ان كان في سطحها تقريبا ايضا من الاجزاء فان كانت موضوعة في فرج او خلت تلك الاجزاء الفرج
لنسبة ما يخلو من السطح كلها وان كانت لا تخلو الفرج فالفرج اقل منها في القدر فهي اذن منقسمة
اذ الذي يملاء الفرج اقل حجما منها وما هو كذلك فهو في نفسه منقسم وان لم يكن فيه وان لم
يكن موضوعا في فرج اثبت عن وجه السطح من غير حاجة اليها شرع في ان يثبت وجها للدائرة
مشتمل على ذلك اولا بوجه جدلي غير برهاني مبناه على مقدمات يسلمها الخصم القائل بتركب
المقادير من اجزاء لا تتجزى وبعد اثباتها ينتقض به جزء الذي لا يتجزى وهذا الكلام اشارة
الى هذا الوجه وبيانه ان اصحاب الجزء يقولون ان الدائرة الحسية ليست دائرة حقيقية بل محيطها
مضرس وليس في داخلها جزء يكون مركزا حقيقيا بحيث لو اخرج منه خطوط الى المحيط تكون الخطوط
متساوية في الواقع بل هو مركز في الحس فقط فنقول ان تركب المقادير من الاجزاء الذي لا يتجزى
لا يمنع من جعل المفروض مركزا في الحس طرف خط مستقيم يكون مركبا من اجزاء غير متجزية فاذا
طابقنا طرفه الاخر جزءا من اجزاء المحيط ثم ازلنا طرف هذا الخط عن هذا الخط وذلك الجزء
واخذنا جزءا اخر من اجزاء الواقعة في المحيط وطابقناه براس الخط الموضوع مطابقة مماسة
او مطابقة موازاة الى جهة المركز فان طابق المركز فهذا ما حصل الغرض وهو ان تحدث دائرة بحسب الحس
دائرة

دائرة حقيقية اذ نسبة المركز الى المحيط من جميع الجوانب نسبة واحدة اذ نفعل ذلك بجزء جزء من الاجزاء
الواقعة على المحيط ونطابق به راس الخط وعلى تقدير ان لا يكون تلك الاجزاء الواقعة على المحيط
متماسة بل يكون بينها فرج فان كان كل واحد من تلك الفرج يسع جزءا فيملأ بجزء وان لم
يسع جزءا بل اقل من جزء لزم انقسام الاجزاء ولذا ان كان كل واحد منها يسع اكثر من جزء يلزم الانقسام ان لم
يسع جزئين وان اتسع جزئين وانما عمم الشيخ في قوله مطابقة مماسة او موازاة تنبيها على ان المطلوب
يحصل على التقديرين اي على تقدير المماسة وعلى تقدير الموازاة كما هو الظاهر من اذ على التقديرين يلزم ان
الاجزاء الكائنة على المحيط على وضع واحد من غير ان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض او لان
وجود خطين جوهريين ممتدين من طرفي جانب وستايين من جانب اخر فيه لا اشكال على اصول الجزء
لكن لا شبهة في تحقق الموازاة بكل من الجزئين المتجاورين الى المركز كما ذكره صاحب المحققين فيرسم
وان زاد ازيل الزائد وان نقص تمم وان زاد بالحاق جزء والنقص بازالته فيكون التتميم بالحاق
من جزء فيلزم لا محالة ان يكون الجزء منقسما والمفروض انه غير منقسم هف فانه فعل ذلك بجزء جزء
من الاجزاء الواقعة على المحيط تمت الدائرة ولذا ان كان في سطح هذه الدائرة المفروضة من اجزاء الحس
لسوية سطحها فان هذه الاجزاء ان كانت داخلة في فرج اي يكون في سطح هذه الدائرة فرج او
خلاء فيه فتلك الجملة الواقعة في سطحها باجماله تلك الاجزاء فيها وان كانت تلك الفرج لا تسع
كل واحد منها جزءا بل اقل من جزء فيلزم الانقسام الجزء الذي يملأ الفرج اقل حجما من الاجزاء
وما هو قابل للكبر والصغر هو في نفسه قابل للانقسام وان لم يكن قابلا للقسمة بالفعل بسبب مانع
ان لم يكن داخلة في فرج بل يكون واقعة على سطح الدائرة اي فيثبت عن وجه السطح من غير حاجة

اليها وعلى التقديرين يحصل استواء في سطح الدائرة فبهذا الوجه الالزامي يمكن اثبات الدائرة على
القائلين بتركب المقادير من الاجزاء الغير المتجزية   فان قال قائل لنا اذا طوبق بين الجزء
المركز وبين المحيط مرة فليس يمكنه التطبيق لا بمماسة ولا بموازاة مع المركز والذي على ذلك
الجزء من المحيط فانا نقول له ارايت لو وجد تلك الاجزاء كلها والذي في المركز والمحيط هل كان
بينها استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا الخط فان لم يجوز ذلك فقد خرجوا عن البيان بنفسه
واوقعوا انفسهم في شغل اخر وهو انه يلزمهم بعض مواضع جوهره فيها لم يكن استقامة في الخلاء الذي
حتى يكون بين جزئين في الخلاء استقامة وبين جزئين اخرين لا يكون وهذا اشطط ما يتكلفه وجود
الجزء به فلا فرق بانها سيع عقلا بمحض فان البديهة بالضرورة تشهد ان بين كل جزئين يتفق محاذاة
لا محالة لان الملاء قصيرا من الملاء او قصيرا بعضه في الملاء وان قالوا ان ذلك يكون ولكن ما دامت
تلك الاجزاء موجودة فلا يكون بينها هذه المحاذاة ولا يجوز ان يوازي طرفيها طرف مستقيم فهذا ايضا
من ذلك فيكون كان تلك الاجزاء ان وجدت يبطل حكم المحاذاة عن حكمه اذا كانت معدومة وجميع هذا
مما يشهد على البديهة ببطلانه ولا الوهم الذي هو القانون في الامور المحسوسة وما يتعلق بها كما علمت
بتصوره ... لانه لا يمكنهم ان يقولوا لا نسلم انه اذا طوبق بين جزء المركز وبين جزء المحيط
حتى يمكن التطبيق بين جزء المركز وجزء اخر من المحيط جزءا او لا ادعى التطبيق بالمماسة ولا بالتطبيق
بالموازاة فلا يحصل المطلوب فاجاب الشيخ عن ذلك الانكار وقرر معنيه فانا لو فرضنا ان الاجزاء موجودة
فيما بين جزء المركز وجزء المحيط كلها حتى وجدت ولو الجزء الذي في المحيط والذي في المركز
فهل يكون بين هذين الجزئين استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا الخط ام لا يكون بينهما استقامة
يمكن ان

يمكن ان يطبق عليه هذا الخط ام لا فان منها استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا الخط فان قالوا لا يكون
بينها استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا الخط فقد خرجوا عن الاعتراف بنفسه اذ بين بديهة ان بين كل
نقطتين فرضتا استقامة ومحاذاة يمكن ان يطبق عليه جسم مستقيم ولزمهم ان يلزم بعض امكان فرض
هذه الاستقامة في مواضع مخصوصة من الخلاء وعدم امكانه في مواضع اخرى فيمكن الاستقامة بين جزئين واتصل
في الموضع الذي يمكن فرضها فيه ولا يمكن بين جزئين وقعتا في موضع اخر ونهاية المكان ولكن ... بعيد
عن الحق ولا استبعاد بثبات ... شنيع في هذا الالزام عقلا بمحض ... اذ قد الزم تشهد البديهة
ضرورة ببطلانه اذ العقل الصحيح يمكن يحكم بان بين كل جزئين كانا محاذاة لا محالة سواء ما
حصل الملاء او قصر بينهما او لوجه من الملاء او وقع عدد من الاجزاء الغير المتجزية على اصل القائلين بها او
يقصر بعده وان قالوا يمكن فرض استقامة التي يمكن ان يطبق عليها امتداد ولعله مستقيم بين جزئين
ما دام الاجزاء معدومة اي كيف بين جزئين ما دام الاجزاء المعدومة اي تكون بين جزئين خلاء واما
اذا كانت الاجزاء موجودة فلا يمكن فرض هذه الاستقامة ولا يمكن ان يطبق عليها امتداد هذا ايضا
مستشنع ... وما في عشواء ودخلوا في حزب البهائم لان جميع ما ذكروه ... باستحالة الاعتراف على العقل
دفعه والوهم الذي هو سلطان القوى وخليفة العقل في ادراك المحسوسات مما لا يمكنه تصور ما ذكروه
على ان الاجزاء التي لا تتجزى لا تتالف منها الحقيقة لا داخل ولا غير داخل وانما هذا
على قانون القائلين بها ... ذكرنا مماشاة مع القائلين بالجزء الذي لا يتجزى
والمراد ... الافلاطن ... وانما ... الاجزاء التي لا تتجزى لما تبين ...

ما ألف شيء منها أي شيء كان   وإذا صحت الدائرة صحت الأشكال الهندسية فبطل الجزء
ليعلم ذلك من أن كل خط ينقسم بقسمين متساويين وأن قطر المربع يشارك ضلعه وما أشبه ذلك
والخط الفرد والأجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين وكل خط مؤلف من أجزاء لا تتجزى يشارك كل خط
وهو خلاف ما برهن عليه إقليدس بعد وضع الدائرة وكذلك أشياء أخرى غير هذا يرونه إذا ثبت
وجود الدائرة وصح ثبت وجود الأشكال الهندسية من المثلث والمربع وغيرهما إذ كلها مبنية على
وجود الدائرة يلزم من وجود الدائرة وجود ما ذكرناه وبعد ثبوت الأشكال الهندسية
يلزم بطلان الجزء مثلا يلزم من ثبوت المثلث متساوي الأضلاع أن ينقسم كل خط بقسمين متساويين على ما
تقرر في الهندسة والخط المركب من الأجزاء التي لا تتجزى المفردة لا يمكن أن ينقسم بقسمين متساويين
للزوم انقسام الجزء مثلا إذا كان الخط مركبا من ثلثة أجزاء أو خمسة أو سبعة وبالجملة
مركبا من أجزاء وتر فتقسيمه إلى قسمين متساويين مستلزم لانقسام الجزء وعدم إمكان الانقسام خلاف
ما برهن عليه بعد وضع الدائرة وتسليم وجودها وقد ألزم عليهم وأيضا على تقدير تركب المقادير من الأجزاء
التي لا تتجزى يكون نسبة المقادير بعضها إلى بعض عددية فكل خط مؤلف من الأجزاء يشارك كل خط
مؤلف منها وهو خلاف ما ثبت في الهندسة بالبرهان أن قطر المربع لا يشارك ضلعه وأن
نسبته إليه ليست عددية فهو مع النسبة مستلزم لبطلان الجزء وكذلك نسبة وتر الزاوية القائمة
في المثلث القائم الزاوية إلى كل من ضلعيها المتساويين ليست عددية على ما ثبت في الهندسة
بالبرهان وتحققها مستلزم لبطلان الجزء والبراهين المبنية على الأشكال الهندسية على بطلان
الجزء

الجزء الذي لا يتجزى كثيرة لا يمكن بيانها في هذا المقام بشرحه وقد وقع الكلام في هذا الغرض في إثبات الدائرة على أصل
الجزء الذي لا يتجزى المذهب الحق فيجب أن لا يتكلم فيه من عرف أن ما استدل به الشيخ على وجود الدائرة حجة أرشميدس
حيلة وهي الحكم الذي هو ضد الحكم على شيء إلا إثبات وجود الدائرة على أصل المذهب الحق أعني بطلان الجزء م
الطبيعة والمقادير وعدم تركبها من أجزاء لا تتجزى بالبرهان المتقين فيريد أن يتكلم في ذلك
وأما الاستغناء في وجود محاذاة بين طرفي خط إذا زال متحرك لم يمكن ما يراد أن فارقه كان
حاذيا له وإلا فإنه لم يكن دفعة وجود استقامة ومحاذاته بين نقطتين هما طرفا خط
إذا زال المتحرك كان يتحرك كالسهم بالاستقامة ولم يكن بالدائرة خارجة كان عالا ما بين فراك أمر من
لا يمكن دفعة وقد عرفت أن من أمر ذلك فقد عرفت وضل عنه ضلالا بعيدا وأما وجود الكرة
فليس ممن يمكن الإنكار ما نيا على الجزء ابتداء إلى ما شيت بطريق الحق وإلا لزم فلا حاجة
إلى التكلم في إثبات وجود الاستقامة والمحاذاة بين طرفي خط للكرة حاجة ثابتة في أن يتكلم في إثبات
وجود الدائرة   فنقول قد بان في الطبيعيات من وجه وجود الكرة وذلك لأنه بان أن
جسما بسيطا وبان أن كل جسم بسيط فله شكل طبيعي وبان أن شكله الطبيعي هو الذي لا
يختلف البتة في أجزائه ولا شيء من الأشكال الغير المستديرة كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم
هو الدائرة فقد صح وجود الدائرة   شرع في إثبات الكرة على أصل المذهب الحق بأن
ذكر ثلاثة وجوه هذا أحدها وهو أنه قد بان في الطبيعيات أن جسما بسيطا موجود
وبان أن كل جسم بسيط فله شكل طبيعي وبان أن شكله الطبيعي يجب أن يكون شكل
الكرة بأن المقتضي للشكل في الجسم البسيط هو طبيعة البسيطة عن صورته النوعية

التي تسع بالجسم من الصحاف والأعراض الوضع والحركة والآنات والأشكال وغيرها مستند
اليها وهي امور بسيطة وحدانية الذات والقابل لها المادة الواحدة البسيطة والفاعل الواحد
في القابل الواحد لا يفعل من كل ما يفعله فيه الا واحدا وكل شكل غير الكرة ذو هوادي متعددة
فيجب ان يكون الشكل الطبيعي للجسم البسيط الكرة هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين
في ابطال مقتضى الفلاسفة في قولهم ان الفاعل الواحد من القابل الواحد لا يفعل الا الواحد
وبهذا التقرير يندفع عنهم نقوض كثيرة اوردت عليهم على ما فصل في الموضع اللائق
به ونبا ما اورده على لو[illegible]هم ان مبنى ما ذكره على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و
الآخر كما لو تسمو بل مبنى ما ذكره على ان [illegible] تكثر افراد النوع
الواحد انما هي بسبب تكثر المادة او تكثر استعداداتها اذ لا يمكن ان يكون بسبب الماهية
ولوازمها لانها مشتركة متفقة في الافراد ولا يمكن ان يكون من الآثار بين الافراد بسببها
فلا بد ان يكون بسبب خارج عن الطبيعة وحيث كان استعدادية المادة قابلة للتكثر والانقسام
حتى يحصل بها الكثرة العددية فاذا كان الفاعل واحدا والمادة لا يفعل من كل
فعل نفعله بحسب الجهات والحيثيات التي فيها الامر متفقا مثبتا بها هذا واذا ثبت
وجوب الكرة مثبت وجوب الدائرة اذ يمكن قطعها بالمستقيم واذا قطعت الكرة على الوجه المذكور
حصلت الدائرة وهو المطلوب واما امكان ان يصح ذلك فيتحقق من الظاهر
انه اذا كان خط او سطح على وضع ما يمكن ان يتحرك الى ان يفرض الخط آخر او سطح
آخر ان يكون وضعه بحيث يلاقيه احد طرفيه على زاوية ثم من البين انا
يمكن

يمكننا ان ننقل فيه جسم او خط او سطح كيف شئنا الى ان يصير ملاقيا له كذلك [illegible] او مع ضرورة على وضعه
كانه محاذيه مسامت او مقابل له او يحاذي موضعه او موازيا ولكن الجسم وجه نفس ان يوضع
على وضع ثم يوضع على وضع آخر لا قطعه والكلام في الجسمين والجسم الواحد واحد فان كان
مستقيما ولم يكن [illegible] ان لم يمكن هذا البتة لانه اذا كان تحركه الى الطرف على الاستقامة
ذاهبة في الطول ثم رجعه الى الرجوع كان [illegible] عوضا من الجهتين او كيف فرض
فانه اذا كان الخطوط المستقيمة التي تفرض على وسط السطح او الخط في تحركها خطا مستقيما فانه لا يبقى
البتة ذلك الجسم بل [illegible] كيف كان وان [illegible] لان نفرض كل واحد من الاقسام بالفعل
ليعتبر بل يجب ان [illegible] حركة على وضعه او كرها اما ان يكون احد الطرفين فيها
من الخط والسطح او الجسم لازما موضعه والآخر متنقلا وذلك على الدور او كلاهما متنقلان
وذلك على [illegible] الطرفان او المتحرك
وصار [illegible] قوس [illegible] صح [illegible] قوس [illegible] ان ينصف
الى التمام هذا [illegible] من الوجوه الثلاثة على اثبات الدائرة ولقد مر مسبوق بتمهيد
مقدمات احدها انه بين انه اذا كان خط او سطح على وضع [illegible] ان
[illegible] الخط آخر او سطح آخر على وضع ما بالنسبة الى الخط الاول او السطح الاول بحيث يكون
طرفه ملاقيا لطرف الخط الآخر على زاوية كالضلعين [illegible] فان احد الضلعين ملاق
بطرفه الضلع الآخر على زاوية وثانيهما ان من البين الواضح انه من الممكن ان
ينتقل ذلك الجسم الآخر او السطح الآخر او الخط الآخر [illegible] الجسم الذي هو طرفه او السطح

الذي هو الخط طرفه بشكل النقش اي يصير ملاقيا للجسم او السطح او الخط المفروض اولا او
موضوعا على وضعه فان كان مشرفا كان مشرفا وان كان غير مشرف كان مستقيم
وبالجملة بحيث يكون جميع اجزاءه سواء كان ملاقيا له بتمامه او كان غير ملاق بل يكون
منها بعد لا يتبدل البعد الذي اوقعناه فرضنا على موضع الجسم او السطح او الخط
الاول او الجزء موازيا له بان يكون منها بعد كما فرضنا ثابتا في جميع مستدامها الا بان
كثر في البعض منه او قل في البعض الاخر وبالجملة ان اختلاف الوضع كما هو
ثبوته للجسمين او السطحين او الخطين كذلك يكون ثبوته لجسم واحد او سطح واحد او
خط واحد في زمانين بان يكون للجسم الواحد وضعان كالانتقال مثلا فينتقل
من هذا الوضع الى وضع اخر لانه يجب هذا الوضع الذي كان يجب ذلك الوضع لكن احد الوضعين
الزاوية او البعض على وضع ثم فرض على وضع اخر يكون يجب هذا الوضع مقاطعا للنقط
فلا فرق بين الجسم الواحد والاجسام المتعددة وكذا لا فرق بين الخط الواحد والخطوط
المتعددة والسطح الواحد والسطوح المتعددة ولعله لما تقرر هذه المقدمات شرع في تقرير البرهان
فذكر انه لو كانت جميع الادوات كلها مستقيمة ولم يكن في الوجود استدارة حقيقية لما
امكن ما ذكرناه من الاشياء في الوضع لانه حينئذ ان يصير الجسم الذي فرض مقاطعا
لجسم اخر موازيا او منطبقا عليه كان حركته على الانطباق لما كانت على سبيل
الاستقامة اذ المفروض ان الاستدارات كلها مستقيمة سواء كانت ذاتية في
جهة الطول او العرض او العمق على الاستقامة او كيف فرضت ثم فرضت الحركة

اي الرجوعات

اي الرجوعات كانت في جهات الطول ولا يمكن ان يحصل الانطباق بالتمام المفروض على الخط
في حركاتها فاخذ خطا مستقيما فيه بل وضعها مع مقاطعة التقاطع بحالها ولا يظهر لك
هذا الظهور ايضا اذا فرضت كل واحد من تلك الاجسام واحدة بعينه ولكن اذا فرض جسم موازيا
لجسم اخر فعلى التقدير المذكور لا يمكن ان يصير مقاطعا له بالحركة لانه اما ان يتحرك
في الطول فلا يتغير جهة الموازاة واما في العرض فيصير مقاطعا له او فيما بين العرض والطول
فيصير مماسا او في العمق فلا تتغير ايضا جهة الموازاة اذ لا يحصل على هذا التقدير
زيادة بعد مع الموازاة فقد بان انه على تقدير كون جميع الادوات مستقيمة لا
يمكن حصول هذا الوضع بل لابد في ذلك من ان يتحرك الجسم او السطح او الخط حركة على
الصفة التي ذكرها الشيخ وهو ان يكون احد طرفي كل واحد من الجسم او السطح والخط ثابتا
في موضعه والطرف الاخر متحركا مستقلا عن موضعه فيلزم منه الدور فان من البين
انه اذا تحرك جسم او سطح او خط ثابت احد طرفيه وفرض طرفه ساكنا ثابتا في موضعه
وكانت ذراعا يقرب جهته بان يكون بالفعل جهة فرسم حركة طرفه المتحرك
بل كل نقطة تفرض فيه دائرة او قوسا من دائرة ان لم يصل الطرف المتحرك الى موضعه
الاول الذي تحرك منه واذا لم يكن الثابت طرفه بل جزء اخر غير الطرفين فكلاهما
متحركان فيفعل كل منهما دائرة ان وصل الى موضعه الاول او قوس دائرة
ان لم يصل ولكن بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد من الجزء الساكن فلابد
الى ان يكون الابعد اعظم مدارا واسرع حركة والاخر الاقرب اصغر مدارا وابطأ

حركة ولو كان الطرفان متساويين في القرب والبعد بالنسبة الى الجزء الساكن لكان
فعلاهما واحدا في الوضع وهو جميع التقاطع جميع ذلك وجد القوس ولعله ثبوته
فوجود الدائرة يصح اذ يمكن ان يضعف القوس الى ان يتم الدائرة وهذا على الاصول
الصحيحة واما ان كان احد بالتفكيك فالطريقة الاولى مناقضة من اني ما ذكرنا
من الوجه في اثبات الدائرة انما يصح على الاصول الصحيحة الحكمية من كون الاجسام كلها
متصلة غير مركبة من الاجزاء التي لا تتجزأ ومن ان اجزاء الجسم المتحرك حال حركته لا
ينفك بعضها عن البعض وغير ذلك ولا يمكن بهذا الوجه اثباتها عند من يقول بتركب
الممتدات من الاجزاء الافراد ولا يتحاشى عن التزام تفكك اجزاء المتحرك حال
الحركة فانه الذي ذكر ان القائم على السطح لا يمكن ان يصير ملاقيا له الا مع فرض
ان يدور احد طرفيه انما يصح اذا لم ينفصل اجزاؤه وبالانحدار وقوع تلك
الملاقاة بالحركات المستقيمة للاجزاء فاثبات الدائرة على القائل بالتفكيك انما
يمكن بالطريقة الجدلية التي ذكرها الشيخ اولا وبها يناقض مذهبه كما عرفت
من انه اذا ثبت وجود الدائرة ثبت وجود الاشكال الهندسية ويلزم من ثبوتها ابطال الجزء
الذي لا يتجزى وايضا لنفرض جسما ثقيلا ويجعل احد طرفيه ثقيلا من الاخر ويجعل قائما
على سطح موازيا للطرف الاخف حتى تقوم عليه فانه كله ولانه يعلم ان قيامه اذا عدل
سبيل الجهات فيميل ثم انه اذا يميل الى جهة فزال الاستقامة حتى سقط فيحدث وانه لا
يتحرك الا بحيث يكون فلنفرض نقطة في الراس المماس للسطح وهي ايضا تلقى نقطة من السطح فيلاقي الابعد من

النقطة

النقطة في موضعها فيكون كل نقطة بعينها من ذلك الجسم حادثة دائرة واما انه يكون مع حركة هذا الطرف
الى اسفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق حتى يكون فيفعل كل واحد من الطرفين دائرة وحركتها النقطة المتحدة
بين الجزء الصاعد والجزء الهابط واما ان يتحرك النقطة منجرة على سطح السطح فيفعل الطرف الاخر قطعا او خطا
منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو على المحاذاة فمحال ان ينجر النقطة على السطح لان ملك حركة
اما ان يكون بالقسر او بالطبع وليست بالطبع وليست بالقسر لان فرض ذلك القسر لا يتصور الا عن الاخر
الذي هو الثقل وذلك ليست بدفعها الى تلك الجهة بل ان دفعها على خط الانفصال ودفعها على
خلاف حركتها وثقلها لا يمكن ان يزال هي كان العالية منهما او هي اثقل يطلب حركة
اسرع والمتوسط ابطأ فهناك انفصال يمنع ميلان فيحفظ العالي الى ان تميل الى فلا
حتى يجد فيكون في الجسم ميلا الى جزئين جزء يميل الى فوق وجزء يميل الى اسفل طبعا
ومنها ما هو متحرك بالحركتين وقد خرج منه خط مستقيم فيفعل الدائرة فاما انه ان لزم عن
انحدار الجسم زوال الجزء الى فوق وان لم يزل عنه فوجود الدائرة صحيح هذا هو الوجه الثالث
من الوجوه البرهانية التي اوردها الشيخ لاثبات وجود الدائرة وقال صدر المحققين قدس سره الوجه
في هذا الحكم واضح ما ذكر من الميل فانه بالنسبة اليه كجزئي من جزئيات القاعدة الكلية
والاشارة ذكرنا موافقا لما في المباحث المشرقية وتوضيحه انا اذا فرضنا مستويا زيادة فرض
جسما ثقيلا احد طرفيه اثقل قائما على ذلك السطح ملاقيا للطرف الاخف قياما معتدلا
معتدلا قائما ونحوه بحيث لا يميل الطبع الى شيء من الجهات وكان من شانها طرفه الاثقل الا ميلا الى
النقطة والطرف الاخف الادنى الى النقطة التي يماس بها نقطة من السطح ولا شك انه ما دام قائما معتدلا قياما او

سعد لا بالة عايم والاني مسلم الحكمات يكون شانه مستمرا ثم انه اذا اميل الى جهة سبب
امر خارجي او زوال العايق حتى سقط فحينئذ ربع دايرة او نصف دايرة او خط منحني ان لو لا
نح اما ان يثبت النقط المماسة منه في مواضعها او لا يثبت فان ثبت فيفعل نقط الراس
بدل كل نقطة موجودة او موهومة من ذلك الجسم ربع دايرة وان لم يثبت نقط المماس منه فلا
نح اما ان يكون حركتها ضد حركة الطرف الاعلى الى السفل او فوق او لا فعلى الاول يلزم ان يكون
قد فعل كل واحد من النقطتين نصف دايرة بل كل نقطة موجودة فيفعل نصف دايرة
الا نقطة ما سكنه هي المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط من ذلك الجسم وهي مركز ٧٠٧
الجميع وعلى الثاني بعضها مرسومة من الحركة الهبوطية وهي التي مرت النقاط
الكاينة في الجزء الصاعد وبعضها مرسومة من الحركة الصعودية وهي التي حصلت
من نقط الجزء الهابط وكل واحد من انصاف الدواير القسمين مما يوجد له متمم من القسم الاخر
يتمم به دايرة كاملة اذا كانا من بعد من المركز وعلى الثاني فيتحرك النقط حركة الجرار
على السطح فيفعل النقط الاخر خطا منحنيا لكن التحقيق يقتضي بطلان ما يتحرك الجرار لانها
لو حصلت فهي اما قسرية او طبيعية وكلاهما باطل اما كونها طبيعية فظاهر لان الجسم الثقيل
لا يتحرك بالطبع الا الى المركز واما حركة الماء على وجه الارض فليست كذلك لبعض الاشر
الاشراقيين انها على المركز دائما والصحيح انها لعارض النوع بل هي ايضا الى المركز
لكونه ما يتحرك اليه يمكن ان يفعل حيزه الى السيلانه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض
وكلا الشرطين مفقود هنا اعني امكان الحيز وسهولة الانفصال واما كونها بالقسر
فلقاسر

فلقاسر بها ليس الا الاجزاء التي هي اثقل من حيث دفعها لثقلها للاخف في اذا دفعت الاخف
فاما ان يدفعه الى جهة حركتها وذلك غير متصور او الى مقابل جهة حركتها وذلك لا يتصور الا بتقدم جهة
الخفاظ الاثقل اللاحق منها والاخف وتماسك بعضها ببعض وعدم انعطاف ورد الاخف
فلانه ان وقع تحريك من الاثقل للاخف ان يكون تحريكا ودفعا الى فوق فان الاجزاء العالية حيث
انها اثقل من المتوسط تقتضي حركة اسرع الى النزول فلا جرم المتوسطة لكونها اثقل تفعلا بغير
حركة السطح فلانه من شيمة الاجزاء العالية الثقيلة في الحركة على الاجزاء وتماسك الاجزاء المانع
من الانعطاف وعن الانفكاك حتى يكون نزولها على اقصر المسافات من خط العالي الى ان تنزل
على سطح الارض وان يدفع السافل الى جهة الفوق لكن حاله مستقرا لم يدفع الثقيل الى سافل
او يمكن ان يتحرك على اجزاء الاجزاء فان الاثقل لا يتحرك الا اذا ثقل الاخف فعنه ذلك المستقيم
الجسم الى جزء من اصله الاثقل وهو الذي يميل الى السفل بالطبع والاعراض الاخف وهو الذي
يميل الى الفوق بالقسر وبينهما مشترك هو مركز المتحركين وقد فرض منه خط مستقيم الى كل من نقطتي
الطرفين فكما يرسم من حركة كل من النقطتين المذكورتين محيطه فيرسم من حركة كل من هذين الخطين الدوائر
السطحية فالمرسومات في هذا القسم انصاف الدواير وفي القسم الاول ارباعها لكن قد تقرر انه
اذا ثبت بعض الدايرة صحت الدايرة بالتتميم ولهذا اطلق الشيخ الدايرة على مقابله الا ان من
وقد يقال ان حركة احدى الجانب المماس للسطح على سبيل الجرار محالا وجه له لانها ليست بالطبع
ولا بالقسر فعنه الحد اذا الطرف العالي من ذلك الجسم يكون الجزء المماس اما غير متحرك واما متحرك كما انه فوق
فان لم يتحرك كان وجود الدايرة … وانما قال … ان تحرك ايضا كانت …

تلك الدايرة بكمالها وان كانت ممنوعة الرسم او لا بل هو يمنع حركة التي بالضرورة يكون الى
فوق موجودة وايرتين لان بعض الاوهام ربما يصعب عليه ادراك ان ذلك الزوال لا يكون الا الى فوق
بل او جب او جوز ان يكون حركة الجزء المماس منحصرة على السطح وعنه ذلك لم يثبت وجود الدايرة
بل المنحني هذا ما افاده صدر المحققين قدس سره في هذا المقام في شرح هذا الكلام واذا ثبت الدايرة
ثبت المنحني لانه اذا ثبت الدايرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية ايضا وثبت حول ان دوران
ضلعي القائمة على الزاوية فيصح المخروط فان تصح مخروط السطح حينئذ فيصح قطع فيصح منحني قال صدر
المحققين قدس سره مقصوده اثبات الخط المنحني الغير الدوائري والكل الذي من السطح الى … ٧٠٩
له وذلك انه اذا ثبت الدايرة ثبت اقسام المثلثات وثبت المثلث القائم افراده وسطح
القائم الزوايا واذا ثبت المثلث القائم الزاوية صح وجود المخروط المستدير بان يجعل احد ضلعي
القائمة محورا لا يزول ويدار عليه ذلك المثلث الى ان يعود الى موضعه الاول واذا ثبت
السطح القائم الزوايا صح وجود الاسطوانة المستديرة بان يجعل احد اضلاعه محورا لا يزول
ويدار السطح الى ان يعود الى موضعه الاول واذا ثبت احد هذين الشكلين وقطع
بسطح خارق غير موازٍ للقاعدة ولا مار على السهم ولا لحصر على الاول دورة حقيقة
وعلى الثاني احاطة مثلث او سطح قائم الزوايا حصل فعنه ذلك يحصل قطع محيطه خط
منحني غير دوائري وعبارة الشيخ في الصورة المخروط لا تخلو عن حزازة لانه ربما يتوهم
على ان راس المخروط هو الواقع في جانب الزوايا القائمة لذلك المثلث وليس كذلك
والا لم يحصل منه مخروط بل لا بد ان يكون تلك الزاوية احد حادتي قائمة وقد سبق ذلك
انتهى

انتهى كلام المحشي انتهى وقد قرء قوله محارف بالحاء والراء المهملتين اسم فاعل من حارف بمعنى انحرف
والميل والتحرف … وقد تحير الناظرون في هذا الكتاب في هذه اللفظة جدا قال السيد السند غياث الدين
اعلم ان الكلمة الواقعة بعد السطح وقبل صح مما صحح تصورها وهي في النسخ التي عثرت عليها مختلفة في بعضها بعد
الالف ذال معجمة ثم فاء وفي بعضها بعد … دال وحاء وفي بعضها بعد الراء والواو زاء معجمة وفي بعضها بعده
نون وصاحب كل نسخة زعم انه صححها و… انه يمكن ان يوجه كل بوجه فعلى الاول يكون مكان الالف
حاء حطلة والصحيح انه يمكن ان يوجه كل توجه فعلى الاول يكن قبل الالف حاء حطلة
والصحيح من الحذف بمعنى الاسقاط بتكلف وفي سائر النسخ قبل الالف جيم فعلى اولها يكون من الجوف
وعلى ثانيها ظاهر لا اشتراكه به وعلى ثالثها من الجون وهو نباته وهي لغة عربية غير مأنوسة
الاستعمال على ما في بعض كتب اللغة فان صح صح صح صح قطع قطعا بلا تكلف وفي النسخ
الاول الجناح الا قطع القطاع عن معناه المتعارف بتعميم او تخصيص واقل لشبه ان لا يكون
شيء من تلك المصححات صحيحا والاشبه ان اخر الكلمة ان كان فاء فهو من الحذف
من الجذف بالجيم والدال المهملة او المعجمة قال الكاتب جذف الطاير يجذف
جذفا اذا كان مقصوص الجناح فعلى هذا يكون مجداف المخروط ما هو الباقي
من جوانبه كالجناح ولا ظاهر ان الباقي من الكاملة والجوانب اشبه بالجناح
والجمع جزيئة مع انه لم يرد الدرس جمعا فقوله مسطحي … لاقص
الجناح وان كان اخر الكلمة نونا فالاقرب انه من الحذف بالحاء والذال
المعجمة وهو الاولى هذا كلامه ومن العجب انه لم يحك احد من هؤلاء الفضلاء

ان يكون تلك اللوطى ، انتهى ، والراء المهملتين بعد الالف كما ذكره صاحب المهذب ووافق

لسيد المحققين السيد البرماوى ولكلفوا امثال التكلفات المذكوره مع عدم صحة جميعها

في المضاف من جملة المقولات النسبية مقولة المضاف وربما يطلق

للمضاف على الذات التي لها اضافة كالاب مثلا وربما يطلق على مجموع الشيء والمعروض معا

ويطلق الابيض تارة على ما ثبت له البياض وتارة على نفس البياض وتارة على مجموع الجسم

والبياض وقد عرفت في الفصل الاول من فصول هذه المقالة انه لم يقع شك في

وجود المقولات النسبية وعرضيتها فلذلك لم يتعرض الشيخ للبحث عن وجودها وعرضيتها

هاهنا واقتصر على ما ذكره في فن قاطيغورياس واشتغل بالبحث عن وجود الكم والكيف

واثبات عرضيتهما ثم لما كان للاضافة من جملة المقولات النسبية نحو وجود خلاف

فالتفت الشيخ اليها لذكر وجودها ليبين انه من جملة الاعراض النسبية وعقد هذا الفصل

لذلك وذلك قال فاما الحقائق في المضاف فيجب ان نعرف انه كيف يجب ان يحقق حال المضاف والا

وحدها والذي قد مضى في المنطق كاف لمن فهمه قد اوردنا في هذه المقوله

كلاما يليق في حد المضاف وتحقيق ماهيته وتخصيص ما ذكره الشيخ في المنطق ومن اراد

يقف على تفصيل ذلك فليراجع المنطق واما انه اذا فرض للاضافة وجود كان

عرضا فذلك امر لا يشك فيه اذ كان احد الامور المعقولة من انه انما يعقل وانما يشار الى

لا يمكن من له ادنى لب انه اذا كان للاضافة وجود يكون عرضا البتة ولا

يمكن ان يكون جوهرا اذ الاضافة نسبة بين شيئين ووجودها فرع وجود الطرفين

ومنها ان الشيء

ومثل هذا الشيء ليس له استقلال في الوجود فلا يكون جوهرا اذ الجوهر هو الموجود القائم لا في موضوع اي

انه موجود مستغن في وجوده عن شيء يحل فيه وان كان احتاج الى ما عرفت كل ذلك كما ليس فانه لا اضافة

الا وهي عارض اولا او ثانيا لجوهر مثل الاب والابن او للكم فمنه ما هو مختلف في الطرفين ومنه ما هو متفق

فالمختلف مثل الضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والموازي والموازي والمطابق والمطابق

والمماس والمماس ومن المختلف ما جملته محدودة ومنه ما هو غير محدود كالضعف والنصف ومنه ما هو محدود الا انه مبهم

محدود كالكثير الاضعاف والكثير الاجزاء ومنه ما ليس بمحدود بوجه مثل الزائد والناقص والبعض والجملة وكذلك

ما وقع مضاف في مضاف كالازيد والانقص فان الازيد انما هو زائد بالقياس الى زائد ومنقص الى

ناقص ومن المضاف ما في الكيف فمنه متفق كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف

في الاوزان والحاد والثقيل في الاصوات وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة في اضافة وفي الاين

كالعالي والسافل وفي متى كالمتقدم والمتأخر وفي ذلك الصفة من بيان ان الاضافة والامر عارضة لشيء

غير قائمة بنفسها وعروضها قد يكون اوليا وقد يكون غير اولي بل بواسطة اما عروضها اوليا

وبالذات بلا واسطة شيء اخر فكمثل تحقيق المتضايفات في نفسها فانها تعرض للجوهر كالاب والابن فان كل واحد

منهما لذات الاب والابن جوهر في نفسه وضعه لا ما هي الابوة والبنوة ومنها اضافات تحت كلها كالاخ والاخ فان كل واحد منهما

في جوهره وذاته ليس له اضافة اخرى الا ان الاخرى اضافة او هي صفة في ذلك اضافة مثلها ولعروض الكم وما

لعروض الكم اما العروض مطلق الكم او المتصل والتي تعرض مطلق الكم فاما ما على سبيل الاختصاص او الاعم لانه لا يخلو من ان الاضافة

اما متفقة في الطرفين او مختلفة مثال العروض مطلق الكم وهي مختلفة في الطرفين الضعف والنصف فان كل واحدة

من الضعفية والنصفية اضافة عارضة لكم المطلق اي ما للمتصل والمنفصل فانهما توجد ان في المقادير

والاعداد ومثال العروض مطلق وهي متفقة في الطرفين المساوي والمساوي فان المساواة اضافة تعرض مطلق الكم وهي متفقة في الطرفين اعني

المساوي والمساوي ومثال العروض المتصل وهي متفقة في الطرفين الموازي والموازي فان الموازاة اضافة عارضة للكم المتصل

وهي مختصة به لانها قسم الطرفين غير مختص باحدهما ومثل المطابق والمطابق فان المطابقة اضافة عارضة للكم المتصل

وهي مختصة به وهي ايضا مشتركة في الطرفين ومثال العروض للكم لا على سبيل الاختصاص المماس وليس المماس مختصا بالكم

لان السطوح وغير الاجسام ايضا يتماس ثم المختلف الطرفين قد يكون جملته محددة وجهتها وقد يكون غير محدد ولا

الجملة بل مبهما محدود واولا يقسم على مثال الاول الضعف والنصف ومثال الثاني الكثير الاضعاف

فان الكثير وان كان امرا مبهما غير محقق الوجود لكونهما حالا الا انها مثل الضعف اجزاؤه محدودة والكل

والجزء فان كلية الشيء محققة وان كان جزؤه في التقسيم لا ينتهي الى حد وان ايضا فان الجزء ما

مما يمكن علا فيما علمه اخرى وليس كان جزؤه في التقسيم منتهيا الى حد انما هو المعاد به ومثال الذي ليس الزائد

مطلقا والناقص مطلقا وكذا البعض والجملة فان الزائد ليس امرا محددا ولا هو غير محدد

محدود وكذا الناقص وما تعرض الكم من الاضافة عروضا غير اولي بل بواسطة شيء اخر كان ما

اخرى لا يكون متفق الطرفين كالازيد والانقص فان الازيد انما هو زائد بالقياس الى زائد او ناقص

مثله فيكون ايضا ما ادرس الى اخرى لا يكون زائد فعروض الازيد للكم انما هو بواسطة عروض

الزيادة وكذا الانقص لعرض للكم بواسطة عروض النقص له وهذا ذكره الشيخ بقوله ومنه

المختلف الطرفين الذي هو غير محدود الا اللذين من عوارض الكم والعروض للكيف اما عروضا

اوليا بلا واسطة شيء اخر والعارضة فقد يكون متفق الطرفين وقد يكون مختلف الطرفين مثال الاول

المشابهة فانها اضافة عارضة للكيف اذ هي عبارة عن المماثلة في الكيفيات وهي بالنسبة

الى الموجود فيها

الى الموجودين بها بهذه وبالنسبة الى نفس الكيف بين مماثلة اي مماثلة النوع كما عرفت والمشابهة في الكيف

كالاول ومثال الثاني السريع والبطيء وذلك لان السريع سريع بالقياس الى البطيء وكذا البطيء انما هو بطيء بالاضافة الى السريع

وكان السرعة والبطء اضافة عارضة للكيف الذي هو حركة وهو معنى ما قال ومثل الثقيل والخفيف ان المراد

من الثقل والخفة هاهنا الكيفية المحسوسة المحركة الى فوق او الى تحت على مقول اللمس لانه يقول ان من ان المراد

بالثقل المعنى الكمي المتعلق بالوزن فيصح في انحاء الخفيف وكذا المراد بالخفة المعنى الكمي الذي هو ناقص بالقياس الى ما هو

كامل فيه ويكون الكامل في هذا المعنى ثقيلا بالقياس الى ما هو انقص منه والانقص خفيفا بالقياس الى ما هو انقص

منه ولا يشتبه عليك هذا المعنى فقد شرح الثقيل والخفيف في الاوزان ومثل الحاد والثقيل في الاصوات

اعني الرفيعة والخفية فان كل واحد منهما اضافة عارضة للكيف الذي هو الصوت وقد يعرض للكيف عروضا غير اولي

بل بواسطة شيء اخر كاضافة اخرى كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف والاحد والاثقل والعروض للاين

عروضا اوليا كالعالي والسافل والتي تعرض للمتى سيلا لان العالي والسافل قد لا يراد بهما المعنى الاضافي بل نفس المكان

الواقع في العلو والمكان الواقع في السفل بخلاف الاعلى والاسفل فانهما معنيان اضافيان ولا يراد بهما الا نفس المكان الذي هو

ذو الاضافة لعالي والسافل المعنى الاضافي لكن عروض الاعلى والاسفل للاين عروضا غير اولي بل بواسطة

عروض اضافة اخرى هي العلوية والسفلية ولعروض متى [illegible] اوليا كالمتقدم والمتأخر والعروض لمقولة الوضع

كالاشد انتصابا والانحناء ولمقولة الملك كالاكسى والاعرى ولمقولة الفعل كالاقطع والاشد تسخينا ولمقولة

الانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا والاضافة كالاعظم والاكثر وغير ذلك وبالجملة الاضافة والامر عارضة لشيء

من الاشياء ولا يمكن ان يتقوم بنفسه مجردة عن موضوع ما ولما ذكر المضاف بين مخصصه

في اقسام المقالة والتي بالذات والتي بالعرض والانفعال وبعض ما هي القوة والتي بالمحاكاة

فاما التي بالزيادة فاما من الكم كالعظيم وإما في القوة مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك والتي بالفعل
والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكات كالعلم والمعلوم
والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان
هذا ايضا ضرب من التقدير وحينئذ ليس يحصر الاضافات كلها كثيرا منها ما دار بين شيء واو منها وارجحها
باعتبار غير ونسبتها تشبيه الاشياء في قسم يحصر فيها جميع انواع المضاف فنذكر انها منحصرة في اربعة
اقسام من المعادلة والتي بالزيادة والعرضية والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة سواء
كانت قوة فاعلة او قوة منفعلة والتي بالمحاكاة ولا برهان على انحصار انواع الاضافات في اربعة
في هذه الاقسام الاربعة بل هو حصر استقرائي تقريبي مرجعه الاستقراء والتتبع فانا اذا استقرينا
اقسام الاضافات نجدها اما من اقسام المعادلة كالمماثلة والمشابهة والمساواة والمطابقة والموازاة
وغيرها واما من اقسام الفضيلة والزيادة وتلك الفضيلة والزيادة اما من باب الكم كالعظم والكبير
والعظيم والطويل والعريض والجسيم فان هذه الاضافات عارضة للكم كما علمت والزيادة معتبرة في
مفهوماتها وهي من باب الكم واما من باب الكيف كالاحر والاطيب والالذ وكالاسود فيما يجوز
الكون من الحار من باب افعل التفضيل من خصوص لفظ السواد والبياض من الالوان واما من باب
القوة مثل اللغو والغالب والقاهر وكل معنى كان له اثر وضرب من قوة فهو مثل انه الذي يفعل فيها نها
بالقياس الى النقصان واما من التي بالفعل والانفعال ومصدرها من قوة فاعلة او قوة منفعلة وبالجملة الاضافة التي تحدث
بسبب الفعل والانفعال وبعدها كالتأثير والتأثر في الفاعل والمنفعل كالاب والابن والقاطع
والمنقطع والكاسر والمنكسر وغير ذلك فان والده انما هي كما سمع اه كرنبه بفعل ونفعل الامر فيجعل الابوة

في الاب

في الاب والبنوة في الابن والقاطع والمنقطع في القاطع والمنقطع في المنقطع والكاسرية في الكاسر والمنكسرية في المنكسر وكذا
في المسخن والمتسخن وما اشبه ذلك الذي ذكره الشيخ في هذا المقام من تبع الصفات الفعلية كالكتابة والحرارة والعلاجة
والخياطة وتبع الصفات الانفعالية كالاحتراق والانجذار واما من الاضافات التي هي من باب المحاكات كاضافة
العلم والمعلوم والحس والمحسوس فان اضافة العلم الى المعلوم الذي بازائه من انحاء اضافة وتعها بين الشيء وحكايته
لان المحاكات عند العلم حصول العشبة فالعلم هو عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء العينية في
العقل بحكاية نسبة المعلوم وكذلك الكلام في الاحساس وان الشيخ بقوله ليس هذا ايضا ضرورة الى ذكره
من انحصار الاضافات كلها في هذه الاقسام الاربعة المذكورة ليس محلا قطع وجزم بل هو نوع ضبط استقرائي
لتلك الاضافات قد يخرج عن جهته فهذا في المضافان شيئان لا يحتاجان الى امر من الاشياء الذي لهما غير ذلك
في المضاف حتى يعرض لاجله الاضافة مثل المتباين والمتباين فليس في المتباين كيفية او امر من الامور يستقر صاحبه
مضافا بالقياس الى المتباين الا نفس التباين وربما احتيج الى امر في كل واحد من الاخرين شيء
حتى يصير مضافا الى الاخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي سبب الاضافة وفي
المعشوق هيئة مدركة هي التي جعلته معشوقا للعاشق وربما كان هذا الشيء في احد الطرفين دون الاخر
مثل العالم والمعلوم فان العالم حصلت في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا الى الاخر والمعلوم لم يحصل في ذاته
شيء اخر يصار به مضافا لانه قد حصل في ذلك الاخر شيء هو العلم لما ذكرنا ذكرناه من حصر اقسام المضافات
في الاربعة المذكورة ليس حصرا عقليا كان منوطا للتردد بين النفي والاثبات لان الحصر في هذا ولا وجه
اصلا لحصره عقليا استدرك ذلك بقوله التي قد تنحصر ويحصل به التقسيم الطرفي الاضافة اما ان لا يحتاج
الى وجود شيء يتقرر في شيء منهما في عروض الاضافة منهما بسبب بل الاضافة الا وانه او يحتاج الى وجود

خسار
فطرف واحد ذكرين في كلا الطرفين فالاول مثل التساوي في المتساوين والتشابه فان صحبك كل واحد من الاخر
ليس موجودا بحال وجه بعينه فانه في المتساوين والمتشابهين فانه باشتراك كل واحد منهما من الآخر هو بما
بحسب التعين الذي للمساوي او للمشابه من حيث هو مشابه وبالقياس اليه وصفا ولا يتغير في المتساوي او المتشابه من جهة
الاشتراك او التشابه ولو كان حصل من جهة الآخر ثم لم يوجد بحال وجه صحيحة مستقرة في المساوي
غير المتساويين والمتشابهين لكن لتغير كل واحد منهما بغير تلك الصفة مثال الثاني الاضافة في المعشوق
فان كل واحد منهما ليس هيئة لا حق في المضافين غير العاشق والمعشوق الا انه مستقر في العاشق
والمعشوق اما التي في العاشق فهيئة ادراكية شوقية واما التي في المعشوق فهيئة مدركة ملذة مشوقة
وهي جعلت المعشوق معشوقا للعاشق ونطلق العاشقية والمعشوقية لا يكون بطلان ما هي الاعتبار
والثالث كالاضافة التي للعالمية والمعلومية فان وجود ما هي الاضافة موجود في الذي هو بكيفية مستقرة
لكن لا في المضافين بل في العالم والمعلوم مقابلة في العالم فقط وهي العلم وبه صار احدهما مضافا
الى الآخر ومن البين ان تلك الكيفية ليست حاصلة في المعلوم وانما عرضت له اضافة المعلومية
باعتبار وجود تلك الكيفية في العالم كما ان نسبة العالمية عرضت له باعتبار وجود تلك الكيفية
فيه والذي بقي لنا ههنا من امر المضاف ان نعرف هل الاضافة معنى واحد بالعدد و
بالموضوع موجود بين شيئين وكما اعتبر ان حفظه لبعض الناس من الكثير او لكل واحد
من المضافين خاصية في اضافة فيقول ان كل واحد من المضافين فان له معنى في نفسه
بالقياس الى الآخر ليس هو المعنى الذي للآخر في نفسه بالقياس اليه وهذا ابين في المضافين
المختلفين الاضافة كالاب والابن فان صفة الابوة هي في الاب وصفة البنوة في الابن وحده

ولكن

ولكن ربما يوهم الابتداء بالتساوي اي ليس في الاب وليس كونه بالقياس الى الابن هو كونه في الابن فان الابنية
ليست في الاب والابوة ليست في الابن بل الاثنان صفات ليس لهما اسم مثل الابوة في الاب وكما ان حال للاب
بالقياس الى الابن وليس بينهما شيء واحد بالعدد هو في كليهما فليس هناك الا اضافة اثنين واما الموضوعة للابوة
والبنوة فليس لعرضهما ولا لاسمهما فان كان ذلك لكن كل واحد منهما بحال بالقياس الى الآخر فهذا الكون كل
واحد من العقبين والشيح اخص فانه ليس يجب ان يكون شيئا واحدا وليس كونه بالقياس الى الآخر بحيله
واحدا الا ان كل واحد بالقياس الى الآخر وهذا هو الواحد لا للآخر لكنه بالقياس للآخر فاذا فهمت
هذا فيما مثل لك فلك ان تعرف حال في سائر المضافات التي لا اختلاف فيهما وانما يقع الكثر الاشكال
في هذا الموضع فانه لما كان لواحد الا ومن حاله بالقياس الى الآخر وكان للآخر ان حاله بالقياس
الى الاول وكان الحال التي في ... ومن شيئين شيئا واحدا وليس كذلك فان للاول الحق الثاني
اي له وصف لانه حرار في ذلك الوصف له وكذلك بالقياس الى الثاني وكذلك الوصف مثل في
بالعدد وبل النوع كما لو كان الثاني ابيض والاول ابيض بل مثل في الاضافة اخرى بها الاول الى
له حالة في ذاته منسوبة الى الثاني بالقياس الى الاول وكذلك التماس في المتماسين فان كل واحد منهما مماس لصاحبه
بان له مماسة التي هي له بالقياس الى الآخر او كان الآخر مثله فلا نظن انه ليس عرضا واحدا
بالعدد الكثير في محلين حتى يحتاج ليس لعينه عن ذلك وحلول العرض ان يشترك كما فعله ضعفا
الشيء ... الكثير ان يستليس الاضافة معنى واحدا بالعدد وبل بنوع اعني انها موضوع و
لاعتبارين وباعتبار الاثنين مثل الواحد الطرفين وبالاخر الى الآخر مثل العلم والعلم نسبة بين
العلم والمعلوم وكما ان تكون باعتبار صفة للعالم وباعتبار صفة المعلوم فكان صدر الطرفين

ولا يبعد ان يكون منشأ زعمهم هو ان لبعض الاضافات ما اشتهر لكن الاضافة انما يكون بين
شيئين وما بينهما ما اشتبه عليهم الامر في مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها فزعموا ان الاضافة
فيها بعينها المتكررة في محله فان الهيئة العلمية مثلا بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية الطرف الآخر
وكذا القدرة شيء واحد وهي بعينها قادرية لاحدهما ومقدورية للآخر والارادة مريدية لاحدهما ومرادية
وبملاحظة القياس في غيرها وما قيل انه اشتبه عليهم الحال في مماثلة الطرفين في الاضافة فخلطوا الواحد
بالمعنى بالواحد العددي ورد عليهما انهم لم يجدوا الفرق بين ما يوجد للشيء وما بين ما يوجد بعينه الى شيء وقد اشار ٧١٩
الشيخ الى الوجه الثالث وسيجيء الاشارة اليه وهذا الجواب باطل وبما كان ابطال هذا الرأي وتحقيق هنا
بحثا متعلقا بماهية الاضافة لعقد الشيخ له بحثا هنا معقدا ما يحقق ان تحقق وجود الاضافة وذلك بقوله
وقد يقرأ انه كان اللائق ان يورد هذا البحث في المنطق مع ان ذكر المتعلقة بتحقيق ماهية الاضافة ونحو به
وما ذكر الشيخ في ابطال هذا الرأي هو ان لكل واحد من طرفي الاضافة معنى يخصه وما به ثبوته له بالقياس الى الآخر
وهذا في الاضافات المختلفة نوعا بين كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة
لشيء هو الاب والابن وثبوت كل منهما لشيء انما هو بالقياس الى الشيء الآخر فالابوة صفة ثابتة للاب
بالقياس الى الابن والبنوة صفة ثابتة للابن بالقياس الى الاب وليست الابوة حاصلة في الابن وصفة
له وان الاب ليس بشيء من الابوة اسم للابن كما ان شيئا منهما اسم للاب بل هي موجودة في الاب خاصة
وليست البنوة الا حاصلة في الابن والابن صفة للاب وان يكن لشيء منهما اسم كما ان
للابن منهما اسم وليس معنى اضافة موجودة بين الاب والابن كون فيما لكل منهما باعتبار من غير الابوة
والبنوة وقد يتبين بما ذكرنا فقد دار ان كل واحد من الابوة والبنوة لا يكون شيء حاصلة في الآخر

او في الابن حتى يكون كل واحد منهما قائمة بموضوعين ولا يكون حالة اضافية موجودة للابوة والبنوة
مشتركة بين الاب والابن وبين الابوة والبنوة وصفتين لهما ولو كانت لكان معلومة عند التفسير
وكذا الحال فيهم وتمامه من لزوم الظاهر لهذا الحال واما حاصله في الاب والابن كليهما اذ يوجد هنا حال
للابوة والبنوة مما لا يحصل لها في المقام فقط وما جعله الظاهر هو الذي ذكر الشيخ بقوله وليس هنا شيء
واحد انه يوجد في كليهما فان قابل تكون ذلك عن الاجزاء الواحد الذي هو مشترك بينهما لكون كل من المتضايفين
بحال القياس الى الآخر فالحال انه في الكل ليس كونا واحدا في المتضايفين جميعا بعد ذلك المغايرة كل
واحد منهما يختص من المعنى بكون كل واحد من الجنس لمغايرة الآخر الذي به اضرب المثل في المثل
والتفاوت بين ذلك ما ان القياس يحصل في الجنس معا ليختص للمقياس ما يحصل في الشيء مع اختلاطها في ان
المعنى النوعي لكن في المضاف بحال القياس الى المضاف الآخر مغاير للكون من الآخر بحال الى ان
الى الاول وقد توهم جماعة ان القياس ليس اشتراك معنى واحد بين شيئين او اشياء موجب لان
يكون حاصلا في واحد منها المعنى المشترك حاصلا في الآخر فقالوا ان ابنية وجد في جزء زيد وعمرو
وغيرهما وجوب لحد ما اشتغل الابنية حاصلة الى آخر من نوعه والعينية وسائر الكلام
في هذا الكلام واحد ولكن بين ثبات لاحد المضافين في الآخر لكن بالقياس الى الآخر وذلك
ولكن ان تغاير الى الاضافة وذلك هو ما ذكرنا لعلة تقسيم في المضافات المختلفة فاحفظه مقابلة
لتعرف حال في عللك قولهم في المضافات المتفقة كالاخوة والمطابقة والمماثلة وغيرها ومن ثم
حيث انهم لما رأوا في المضافات المتفقة كالاخوة ان الاخوة في نوع واحد فظنوا
انهما ليس شيئين بل شيئا مختص واحد حكمه ابدا كذا في سائر الاضافات فظنوا ان الاضافة متعلقة

معنى واحد بالحد وبالموضوع بالمعنى الذي عرفت ولم يطلقوا التحيز في كل الانواع حتى يرد ما ذكرنا
فاذا كان زيد غير عمرو وحيث كان اخو عمرو مباينا غير عمرو وكذا الحال في المطابقة والمماثلة والموازنة
وبهذا يظهر وبالجملة فمماثلة كل عرض واحد في محلين ليست باخفى من مماثلة كل جسم واحد في
مكانين فلا ضرورة في المطالب بجواز ذلك ولا عشار منه بان اسم العرض واقع على افراده بالتشكيك
وانما كثر ذلك اذا كان من الاعراض وجه في موضوعين او العرض هو المحتاج الى الموضوع ولا شك
ان المحتاج الى الموضوعين اشد احتياجا الى الموضوع من المحتاج الى موضوع واحد فيكون اشد عرضية
كما في صنعة الثمرة فان الفاضل [illegible] في شرح قوله فلا نطاق الى آخره ان القائل بان عرضا
واحدا كثيرا في محلين يقول ان العرض مقول بالتشكيك على افراده وحيث لا يتم العقل الثاني لو ثبت بها مستقيما
جعل توجيهه في العقل الاول لان العرض هو المحتاج الى الموضوع ومتى كان له موضوعان كانت حاجته
الى الموضوع اشد وحينئذ يحمل العرض عليه اولى واذا ثبت بطلان الاول لم يبق حاجة الى احد الاعذار
يعني التوجيه من العقل الاول لكن توجيه الشيخ بالتخفيف فاذا لزم عليه بطلان العقل الاول لزم عليه بطلان
العقل الثاني ويلزم عليه [illegible] بطلانه فلا يحتاج الى ان يعتذر لا ارتكاب العقل الثاني بالعقل الاول
وحاصل منع قول الشيخ [illegible] هذا الظن فان في صورة هذا الظن يمنع الاحتياج [illegible] الى ان
[illegible] للعقل الثاني [illegible] العقل حيث الاسباب [illegible] ومعنى التوجيه من العقل الاول [illegible] انما
[illegible] العقل بالتشكيك عند الشيخ مردود [illegible] كلامه [illegible] الاخير من الركاكة والفساد
اما لو اخذنا باللفظ منه في قول الشيخ حتى يحتاج الى ان يعتذر منه عن هذا التوجيه فانه صريح في ان المراد
عن هذا الكلام [illegible] هذه الحيلة وهو ليس المحتاج الى ان يقع عنه الاعتذار هو هذا الظن فنزه الشيخ
عن هذا الظن

عن هذا الظن فهو الشيخ عن هذا الظن حتى لا يحتاج الى الاعتذار منه ومع قطع النظر عن هذا فهم المعنى
الذي ذكره من عبارة الشيخ تعسف شديد وعلى تقدير تسليم كون المراد منه ما ذكر تلك العبارة في غاية
الركاكة وغاية القباحة والسماجة واما ثانيا فلان ذكر العقل بالتشكيك مرة وتخفيه الشيخ لا لاظهار منعه
العبارة فان قول الشيخ كما يحمله صنعا الثمرة لا يتعلق انه بحاله اسم العرض مشكك بل الظاهر انه
متعلق بالظن المذكور ولا اعتذار عنه بالامر المذكور اللهم الا ان يطلع هذا الفاضل على تصريح الشيخ
بان هذا العقل عنده مردود ومرذول واما ثالثا فلانه يرد على الشيخ مخالفة لما ذكره مراده من الكلام
ما ذهب اليه الفاضل لانه يلزم من بطلان هذا الظن ليس تعريف العقل ببطلان العقل الثاني لذا ان تعرف
ببطلانه هذا الظن وانه لا يمكن توجيه العقل الثاني بهذا العقل ولا يعرف ببطلان العقل الثاني بان يحمل العقل
الا توجيها مستقيما من غير هذا السبيل وان لم يمكن مستعدا لنا هذا الحس فما ذكرنا من التوجيه ليس الا استعمال
لفظة في مقام لفظة الباء في قوله في جعلك اسم العرض ذلك سهل الا ان وقوع بعض حروف
الجر مقام بعض آخر غير عزيز في الكلام لكن لا ان اشتهار ما ذكره من حيث ان الاضافة في نفسها
موجودة في الاعيان او هي اعتبار متصور في العقل ذكر لكثرة من الاحوال التي هو موجب لذلك اذا عقلت لعله ان
يحصل في العقل فان ولا شك اذا عقلت يحدث لها في العقل امور لم تكن لها من خارج فيصير حكمه
وذاتيه وعرضيه وكليه وجزئيه وفصل وكونه محمولا وموضوعا ولا شك ان هذا القبيل فهم ذهبوا الى ان
حقيقة الاضافات انما يحدث الاضافة في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا ان الاضافة شيء موجود في الاعيان
ويرون ان تحقق الاضافة بل معنى دالة بالعدد قائم موضوعا على انهم لما كان امرا جامعا لكن لا كذلك
اشتهار ما حرر به اولا من حيث ان الاضافة هل هي موجودة في نفسها في الخارج ام لا بل امر اعتباري

يعرض شيء الا في العقل من حيث وجودها العقلي لكثير من الصفات والاحوال التي تعرض الاشياء ولا توجد بحسب وجودها العقلي ولا توجد باعتبار وجودها الخارجي كالكلية والجزئية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية الى غير ذلك وما هو حيث القيد من المعقولات الثانية فقوم ذهبوا الى انها لا صفات وانما تحدث في العقل ولا تعرض الاشياء فيه وليست في الاعيان ثابتة لها وقوم قالوا انها شيء موجود في الاعيان ووجودها في نفسها كوجود ما عرض عليه بين وجودها للموضوع بها ولا يتصور ان يوجد العرض او لا ثم يوجد في الموضوع ولا يلزم كون العرض في وجوده محتاجا الى الموضوع بل العقل يرى وجوده كل حال في نفس وجوده المحل ومن لم يتنبه لهذا زعم انه في كلام الشيخ في هذا المقام تشويش واضطرابا حيث توهم انه قال الشيخ بان الاضافات في نفسها موجودة في الاعيان اخ لشعر ان الكلام في وجود الاضافات في نفسها في الخارج وعدم وجودها مطلقا في الخارج لكن قوله وقيل لكثير من الاشياء اخ نظاهر يرادع الى الخلاف في وجود الاضافات للاشياء في الخارج او في العقل وقوله فقوم ذهبوا الموافق للعبارة الثانية وقوله وقوم قالوا اخ موافق للعبارة الاولى ثم جعل الظاهر النزاع في وجودها في نفسها وعدمه فليس من ادرك على بصيرة ولا تكون من تحت التابعين قال صدر المحققين قدس سره لما كانت الاضافة من الاشياء المتضعفة الوجود الخفية الذات كالهيولى والعدد والزمان والمكان والحركة التي بمعنى القطع واذا اشتد ضعف الوجود وخفاء فيه شيء كالاول لحوقها بالعدم اكثر الناس في وجود الاضافات في الخارج نعم الحكيم الذي يهتم بالبحث عن وجودها والخوض في تحقيق الاضافة هل هي في نفسها حيز او هي المرجحة في الاعيان او من الامور المتصورة الاشياء الا انه ان من الصفات معقولة في الذهن دلول الاوصاف المعقودة بها وهيئات طبيعية ليست بخارجيات محصورة كانت اوصافها او محضة او بين

كالكلية

كالكلية والجزئية والعرضية والجنسية والفصلية والعرضية والمحمولية والموضوعية وما يجري مجرى المعقول كالمعقول حيثية او جزئيته او صفة كليته او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا او خطابة او مغالطة او جدلا او غيرها فان المرجح في الخارج لا يتصف بكونه كليا او جزئيا او نوعا ولا محمولا بكونه جنسا بكونه جنسا ولا انسانا بكونه عرضيا او خاصة فقوم ذهبوا الى ان وجود الاضافات انما تحدث في العقل عند العقل الاشياء كما هو الحال في المعقولات الذهنية التي هي المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والنوعية وما نسميها من فرق بينها وبين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية ونظائرها بان عروض تلك المعقولات انما هو في الذهن بشرط كون المعروضات والموصوفات بها معقوله حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيد الموضوعاتها فان الانسان ما لم يحصل في الذهن ولم يكن معقولا لم يتصف بانها كلية او نوع ولكنه بشرط كونه حيث الكلي موجبا او جزئيا وعقليا وهذا بخلاف الفوقية للسماء فانها ولئن كان حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسماء شرط وجودها العقلي بل لنفس السماء من حيث كونها في الواقع بحال يشرع منها الفوقية فالقضايا المعقودة بها كقولك السماء فوق الارض ليست ذهنيات محضة بل حقيقيات ومن المتاخرين من جعل تلك القضايا خارجية لكن فيكون الموضوع مع كون المحمولات غير موجودة عنده علامة لكون القضية خارجية بكون فيكون الموضوع موجودا في الخارج وكونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول ولم يفطن بان ذلك مستلزم لوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا في الخارج بحيث ينتزع منه معنى الفوقية وجودها له على وجه هاهنا للسماء في نفسها او على فرض وجودها لا اخلا على الصفة لكونها بحيث يعلم منه الفوقية بوجود الفوقية او لا بوجود الشيء خارجا لا يصدق حمل مفهوم عليه في الخارج

كما صرح به الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات الخارجية انتهى كلامه وقد قيل ان الفوق
الذي ذكره المحقق الشريف لانهم لم يحصل الا ان يرجع الى ما نقله عن بعض المشايخ ثم ما اورده على ذلك
البعض غير وارد اذ مراده ذلك البعض ان السماء في الخارج من حيث الفوقية بمعنى ان العقل ينتزع من السماء
الخارجي الفوقية امرا صحيحا مطابقا لما هو الحق ومعنى ان قيامها ليس ان كونها بحيث يصح انتزاعها منها الا ان
كونها بهذه الحيثية معناه غير الفوقية بل المراد ان الاتصاف بالفوقية هو ثبوتها لها في الخارج بثبوتها
لها في الخارج انه يعلم بانتزاع العقل من السماء الموجودة في الخارج باعتبار وجودها في الخارج الفوقية
امرا صحيحا مطابقا لما هو الحق او البرهان فلا يلزم لها في الخارج ثبوتها نفسها في الخارج
اذ ثبوت شيء لشيء في ظرف يستلزم ثبوت الثابت في ذلك الظرف وما هذا الا تحرير المدعي
ومع ذلك لا دلالة لكون السماء مثلا في الخارج ان المراد به ثبوت الفوقية للسماء في الخارج
وجود زائد عليه وجود السماء فيكون السماء فوق الفوقية موجودة فيه بعينه لان الثبوت ثبوت
الفوقية والثبوت الرابطي ان كان في الخارج يستلزم الخارج ظرفا للنفس [illegible] منشأ العقل
الثابت من الامر الموجود في الخارج ولا يلزم ان يكون الثبوت نفسه في الخارج وان اراد
به النسبة الكون الثبوت الرابطي او الصفة التي هي الفوقية موجودة للسماء فذلك
لذا ظاهر ان كلا منهما معنى غير معنى النسبة بل لا يلزم ان يكون الصفة موجودة في
الخارج كما ذكره من انه لا معنى لوجود الشيء خارجا الا صدق حمله [illegible] شيء في الخارج
ذو صحيح لكن ما ذكر فيه ليس كذلك اذ لا يلزم مما ذكره انه صدق في الخارج حمل الفوقية
على شيء نعم انا نسلم ان السماء الموجودة في الخارج يثبت لها الفوقية واين هذا من ذاك

والفوق

٧٢٥

٧٦٧

والفوق بينهما اي السماء والارض انتهى قوله وتحقيق محصل الفوق المذكور هو ان الامور الذهنية
اعني المعاني الانتزاعية قسمان قسم منها ما يتصف بها الامور العينية اي الموصوف بها انما هو الاشياء
العقلية بشرط وجودها في العقل كالكلية والجنسية والنوعية وغيرها من المعقولات الثانية المنطقية وقسم
منها الموصوف به الاشياء باعتبار وجودها في العقل بل الموجود الذهني فيه الموصوف بها كالاضافات
وغيرها كالوحدة والوجوب والعلية وغيرها فالاضافات المعدودة من القسم الاول [illegible]
صرفة والمعدودة من القسم الثاني [illegible] فهذا يرجع الى ما نقله قدس سره عن بعض المشايخ لكن الفوق
بان هذا البعض يزعم ان الاضافات المعدودة من القسم الثاني خارجيات [illegible] زعمه من عدم الاشتراط
لكن الحق موجودا خارجيا في الوصفية الخارجية واما ما اورده في دفع الايراد [illegible]
العقل الفوقية من السماء الموجودة في الخارج [illegible] ان تكون الفوقية موجودة في الخارج
لان السماء ان الموجودة في الخارج كانت مجردة [illegible] غير ان يكون بحيث ينتزع منها الفوقية
فكيف ينتزع العقل منها ما ليس فيها اصلا [illegible] وان كانت في الخارج بحيث
يكون بحيث لا ينتزع العقل معنى الفوقية منها فليكن الموجهية موجودة للسماء في الخارج
او المعقول [illegible] وجودها السماء بحيث ينتزع منها معنى الفوق [illegible]
[illegible] لا معنى لوجود الشيء خارجا الا [illegible] انه يصدق حمله على السماء في الخارج انها
فوق الارض و [illegible] عليه هذا المعنى وذلك مستلزم لوجود الفوقية اذ لا معنى لو
جودها الا صدق مفهومها على شيء [illegible] في الخارج الا صدق مفهومها وصدقها
على شيء فالوهم انه المراد العلية [illegible] السماء عن الارض [illegible] شيء معه [illegible] في

وموجود منها

ولكن مع هذا اثبات الشيء في هذا الطرف ممكن اي غير ممتنع بداهة لا يصدق عليه ان ادعى البين ان
اتصاف شيء بشيء ونسبة بين الشيئين فالحكم بوجود احد الطرفين دون الطرف الآخر
في الطرف الذي فيه الاتصاف بحكم مردود وقد مر في اوايل الكتاب مفصلا ما يتعلق بهذا المقام
وحجتهم اولا قالوا نحن نعلم ان هذا في الوجه اولا لكن ذلك في الوجه ليس بمحض عمل العقل
ونحن نعلم ان النبات لطلب الغذاء او ان الطلب مع اضافة ما وليس النبات عقل بوجه
من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض تحتها ادركت
او لم يدرك فهذه حجة القائلين بوجود الاضافات في الخارج وحاصلها ان من البين ان زيدا
مثلا ابو عمرو في الخارج وعمرو ابنه سواء اعتبر العقل ابوة زيد وبنوة عمرو ام لم يعتبر فلو لم
تكن الابوة والبنوة ثابتين في الخارج وكان وجودهما وثبوتهما في العقل فقط لزم
ان لا تكون الابوة والبنوة اللتان بين اب وابن ثبوتهما بمجرد اعتبار وتصور العقل متعلق
حتى لو لم يتعلق معناهما ولم يتصورهما لم يكن ابوة وبنوة بين الاب والابن وهذا بين
اللزوم والفساد وايضا من البين ان السماء فوق الارض فهذه الفوقية اما ان يكون بمجرد
عمل العقل او لها ثبوت في الخارج والاول باطل اذ كل ما ليس له ثبوت في الخارج بل
ثبوته بمجرد عمل العقل لم يحتمل فيه الصدق والكذب فاذا قلنا ثمة زوج لم يحتمل
الكذب لانه اخبر عن عقلنا لا عن الشيء في نفسه فلو كان ههنا كون السماء فوق الارض ان كان
بحسب عمل العقل لم يكن مثل هذه القضية محتملة للصدق والكذب وبطلان
التالي يدل على ان كون السماء فوق الارض ليس بمجرد عمل العقل بل له في الخارج ثبوت فاذن
الثبات

اي بطلب الغذاء ليس في الطلب اضافة بين الطالب وبين المطلوب وهذا الطلب امر متحقق سواء
ادرك العقل ولم يبق للنبات عقل وادراك بوجه من الوجوه حتى يقال ان هذه الاضافة موجودة في
عقل النبات وذلك العلم الشيء بذاته ضعيف في الوجه حاصله ان ذلك لا امر يضع به في
الذهن موصوف له ان ابوته موجودة في الخارج والقول ظاهر ولو قيل ثبوت الشيء للشيء في طرف
مستلزم لثبوت الثابت في ذلك الطرف فهو ممنوع حتى يقام عليه دليل نعم انما يستلزم ثبوت
المثبت له في ذلك الطرف وقد عرفت فيما ذكر وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت
الاضافة موجودة في الاشياء لوجب من ذلك التسلسل في الاضافات فانه لو كان بين الاب
والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما فمن حيث الابوة
للاب وهي عارضة له والاب معروض لها ففي مضافة وكذا البنوة فههنا اولى علاقة للابوة
مع الاب والبنوة مع الابن وليست العلاقة التي بين الاب والابن خارجة عن العلاقة بين الاب
والابن فتحقق تلك الاضافة ايضا وهي الى غير النهاية لما فرغ عن ذكر حجة المثبتين لوجود الا
ضافات في الخارج شرع في ايراد شبهة المنكرين لوجودها وهي شبه اوردوها منها اثنين وهذا
الكلام اشارة الى احدهما وتقرير الشبهة ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج ولا
شبهة عن موضوعها فاما ان تحل مجموع الطرفين او احدهما او كل واحد منهما بان يكون
القائم باحد الطرفين قائما بعينه بالطرف الآخر لزم من وجودها في موضوع في الخارج ان
يتصف الاضافات بما لا تتناهى الى غير النهاية وجه اللزوم ان الاضافة كالابوة ان الآخر كالابوة
مثلا تقوم بزيد ما يكون عارضة لمحلها وهو الاب وهو معروضها وعروضها لمحلها ولو بينها

فيه مفهوم مضاف مغاير لمفهوم الابوة لان مضايفة المحلية ومضايف الابوة والبنوة وليست
هاهنا اضافة لعينها الا الاضافة التي بين الاب والابن خارجة عن العلاقة والاضافة التي بين الاب
والابن وهي ايضا محال تقدير وجودها لكن مضافة الى المحل لكنه الى غير النهاية وخارجة عن
قول الشيخ مرضعه محالية وليست بل خبره ليست بل خبره العلاقة التي بين الاب والابن
والبيها ضمير راجع الى كل من العلاقتين المذكورتين اولا اعني علاقة الاب مع الابن وبالعكس
والغرض بيان المغايرة وان تكون الاضافات بين علاقة بين موجود ومعدوم
فكلك مستعدمون بالقياس الى القرون التي تخلفنا ومتصلون بالقيامة شروع الى الشبهة الثانية
لهم وتقريرها ان خار لو كانت الاضافة موجودة في الخارج كان تقدم ما في المتقدم من الزمان
على المتاخر الذي هو معنى اضافي ثابتا في الخارج مع ان احد الطرفين اعني ما في الزمان المتاخر
غير موجود وكان علمنا بالقيمة التي هي معدومة الان الذي هو اضافة بيننا وبين القيمة ثابتا
في الخارج مع ان القيمة التي هي احد طرفي الاضافة غير موجودة فعلى تقدير وجود الاضافة يجب ان يكون
الطرف المعدوم ايضا موجودا بالفعل اذ وجود احد الطرفين مع المكونها نسبة بينهما ولا
يتصور وجود النسبة بين شيئين بدونهما ويجب اي الاضافة مع كونها نسبة بين شيئين
موجودة في الخارج مع كون احد طرفيها معدوما وكلاهما محذور باطل وتقريرها ان
والذي يحل الشبهة من الطرفين جميعها ان يرجع الى المضاف المطلق هو قول
لكن المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث
ماهيته انما يعقل بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما يعقل بالقياس
الى غيره

الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود
شرع الشيخ الان في ايراد الجواب عن الشبهتين اللتين اوردهما من قبل ان نافي لوجود الاضافات
في الخارج فقال والذي يحل الشبهة من الطرفين يعني الشبهتين المذكورتين اولا لورود على
سبيل المعارضة برهانا على وجود الاضافة في الخارج تقريره لكن قوله المضاف هو جملة من
الماهيات موجودة في الاعيان معناه انه يتحقق في الاعيان شيء يصدق عليه مفهوم هذه الماهية وحدها
فاذا قيل الان موجود في الخارج كان المراد منه ان في الاعيان شيئا يصدق عليه حد الانسان
اعني الحيوان الناطق ثم حد المضاف المطلق قوله ماهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل ما
يصدق عليه هذا الحد اي هو بحيث اذا عقلت ماهيته كان تعقلها بالقياس الى غيرها فذلك
الشيء المضاف لكن في الاعيان اشياء يصدق عليها هذا المعنى اي تعقل ماهياتها بالقياس
الى غيرها فالمضاف موجود في الاعيان اما المشهوري فظاهر واما الحقيقي البسيط فلان ثبوت
هذا المعنى المشهوري وصدقه عليه في الخارج انما يكون بثبوت المعنى البسيط في الخارج
لما عرفت ان ثبوت شيء لشيء في طرف لا يتصور بدون ثبوت المثبت في هذا الطرف
ربما يقال من ان تلك المقدمة اعني قولك ثبوت شيء لشيء في طرف يستلزم ثبوت المثبت
فيه ممنوعة لعدم عرفت ما فيه غير مرة فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي
لكن يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى
الغير وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب ذلك المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى
غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته كما علمت فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة

بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فينتهي هذا الطريق في الإضافات فهذا أمر ومنه في الجواب
عن الشبهة الأولى وقدم مقدمة هي أن بعض الحالات وهي ليست بمضاف قد يعرض أنه جهة يعقلها انه
يكون القياس إلى غيرها فهذا المضاف ليس لم يكن مجرد هذا المعنى بل يكون مشتملا على جهة أخرى …
بهذا المعنى كالأب العظيم والسريع وغيرها من الأمور التي يصح إضافة وليست بالمضاف الحقيقي
فالذي ان يكون ماهيته المعنى الذي يعقله بالقياس إلى غيره وهذا المعنى هو المضاف حقيقة وما عرض له هذا
المعنى لكن فمعقول الماهية بالقياس إلى الغير بسبب وهذا المعنى فإن الأب له … له ذلك …
تعقل حقيقته بعقل الغير وهذا المعنى نفسه ليس معقوليته بالقياس إلى الغير بسبب شيء غير نفسه
وإنه مضاف فإذا قيل هذا أب لعمرو يكون زيد مضافا إلى عمرو بسبب الأبوة الثابتة له
وأما الأبوة فهي مضاف مع أنها لا نفس المعنى المعقول بالقياس إلى الغير وليس بسبب هذا المعنى
أنها بسبب إضافة أخرى فهي ماهية جهته غير هذا المعنى وإن شيئا هو الإضافة وإما ما ليس له جهة غير
هذا المعنى فهو مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فلا يلزم التسلسل في الإضافات على تقدير تحققها
في الخارج لذلك … إن اتصاف … الذات … تفتقر في كونه مضافا إلى إضافة زائدة
عليه وأما كون … المعنى المضاف بذاته … فهذا الموضوع فمن حيث أنه في …
الموضوع جهته معقولة بالقياس إلى هذا الموضوع وله وجهه آخر مثلا هو وجوده …
الوجهان … مضاف لكن ليس ذلك … عارض للمضاف … المضاف وكل
واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولا مضافا لذاته
والكون أبوة مضاف لذاته فإن نفس هذا الكون مضاف بذاته ليس يحتاج إلى إضافة أخرى بها

مضافا

مضافا بل هو لذاته جهته معقولة بالقياس إلى الموضوع أي هو بحيث إذا عقلت جهته كانت
محتاجة إلى أن يحضر في الذهن شيء آخر لتعقل هو بالقياس إليه بل لو أخذ هذا المضاف في الأعيان
فهو موجود مع شيء آخر لذاته لا بجهته أخرى يتبعه بل نفسه نفس المعلول أو المعية المخصوصة بنوع تلك
الإضافة فإن عقلت احتيج إلى … مع إحضار شيء آخر لعله … فرع الشيخ عن تمهيد المقدمة
شرع في تحرير … الحالات … أن … الأبوة مثلا صفة من موضوعها وهو الأب
من حيث خصوصها في هذا الموضوع جهته معقولة بالقياس إلى ما حلت فيه أعني الأب ووجود ما فيه
أعني عروضها له إضافة مغايرة لنفس تلك الإضافة أعني الأبوة من حيث أنها مضافة بالذات
إلى شيء لتعقلها بالقياس إليها لأن كونها إضافة بالإضافة إلى مضافها أعني البنوة والعرض
أعني إضافتها إلى الموضوع إضافة بالقياس إلى الموضوع وهذه الإضافة عارضة للإضافة الأولى أعني الأبوة
ملازمة لها وكما أن الأبوة مضافة بالذات إلى مضافها … فلذلك وجودها في الموضوع أعني
عروضها له مضاف بالذات إلى الموضوع لا بإضافة أخرى عارضة حتى يلزم التسلسل أعني أن نفس الوجود
للموضوع نظير هذه الحالات ليس الوجود موجودا ولا يلزم التسلسل إذ هو نفس الوجود نعم الآن المعقول
بالقياس إلى الغير إن لم يكن نفس هذا المعنى بل كان له معروض آخر كالأبوة مثلا فإن
… غير معنى الوجود للموضوع كان إضافته إلى الغير غير الموضوع معقولة بالقياس
إليه عارضة له مغايرة له أخص من … الكون أبوة نوع من الإضافة والكون عارضا للموضوع
أو محمولا عليه نوع آخر أعني أن كلا منهما جهته إذا عقلت كانت معقولة بالقياس إلى الآخر
لكون … الذهن وإذا وجدت في الأعيان … الإضافة الخارجية … فيها أن يكون

مع شيء آخر لا المعية أخرى وإضافة تابعة لها كما أن كونها في الذهن مع شيء آخر ليست بسبب
اضافة أخرى معية تابعة لازمة بل مع نفس المع او المعية المخصصة بهذا النوع من مطلق المضاف
فالابوة فرد مع لذاتها او نفس المعية او لا جهة فيها وراء ذلك وكذا عروضها للموضوع والمراد
بكونها المع او المعية المخصصة بنوع هو ان المع او المعية مضافة خاصة من اضافة المحلية والترديد
بناء على ليس للمضاف الحقيقي مع ومعية بما هي فلا مضايقة في ان يقال انه مع مخصص بهذا النوع
من المضاف او انه معية مخصصة وفي ما قررنا كلام الشيخ لئن دفع عنه ما قد قيل عليه من ان ما قيل في
المشهور لكن ما ذكره الشيخ لا ينفع في المقام اصلا لان مراد المستدل ليس ان كل مضاف مضاف ٧١٦
لامر آخر فلو كانت الاضافات موجودة لزم التسلسل حتى يقال فجواز ان يكون بعض المضافات مضافا
لذاته فلا يلزم التسلسل بل مراده ان الاضافة لو كانت موجودة كانت عرضا لابد لها من محل وهو
الشيء المضاف كان عارضا لموصوفها فالعروض ايضا اضافة حقيقية ومتحققة موجودة
لكن عارضا فيلزم وجود عروض آخر وهكذا فظاهر ان ما ذكره الشيخ لا يدفعه اصلا ووجه الاندفاع
ان الشيخ بين انه لا يلزم من وجود الابوة في الخارج وعروضها للموضوع التسلسل لان عروضها
للموضوع وان كان معنى اضافيا مغايرا لنفسها لكن نفس هذا المعنى ولا يتصور له عروض
بالقياس الى الموضوع حتى يلزم التسلسل فلا خبط في كلام الشيخ كما توهمه هذا القائل ثم نقول
وظني ان ايراد هذا الايراد على كلام الشيخ في غير موقعه وان كل من اورد عليه هذا الايراد
لم يأخذ على وجهه ولم يفهمه حق فهمه فان قيل كون عروض العرض نفسه الا بحسب المعنى
على الشيخ فذلك مثلا كما ان السواد مثلا سواد بنفس ذاته وسواد بنفس ذاته لا بامر زائد عليه شيء ذاته
لك

لكن لا يعد في ان يكون عروض العرض نفسه لا بامر مغاير له عارضا له ولا محذور فيه ولا يستغرب في
السواد حيث يحقق لكن ذلك لا معنى له ولا تحصيل ولبعض الافاضل كلام في شرح هذا الكلام لا
طائل تحته فلا فائدة في التعرض له الا تضييع الوقت كما كانت حيثية الابوة هي حيثية
ابوة فرابها مضافة بذاتها لا باضافة اخرى ليظن تلك الاضافة وللعقل ان يخترع من ابوتها كانه معية
عارضة منها والمضاف اليه نفس المشهور بل بحسب ما عرض من الاعتبارات اللاحقة التي تعقلها العقل قد
يعقل شيئا بشيء من انواع من الاعتبارات العقلية فانها في نفسها فمضافة لا باضافة لانها حيثية لذاتها العقل
بالقياس الى غيرها وهذه اضافات كثيرة تلحق لبعض الموجودات لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل
ما يجري عليه الامر في لحوق ما مثل الاضافة للاضافة للابوة وذلك مثل لحوق الاضافة الماهية العلم فلانها لا
تحتاج الى اضافة اخرى في نفس الامر وتحقيقها لذاتها وان كان العقل ربما اخترع هناك اضافة الى
يريد ان ما ذكره من انه ليس الابوة عارضة لموضوعها معنى اضافي عارض لنفس الابوة التي اضيف
معنى اضافي وحكمنا بانه مضاف بالذات الى ما هو مضاف اليه لا باضافة عارضة باعتبار ان هذا المعنى
نفس الوجود لا معنى آخر لعرضه العرض والاضافة كالعلم هو مثل حكمنا بان حيثية الابوة من
حيث هي ابوة مضافة الى البنوة بالذات لا بسبب امر آخر مرتبط به فانه الاضافة بين الابوة و
البنوة ولا ريب في هذا الامر نعم للعقل ان يخترع بين الابوة والبنوة امرا هو معية احدهما
مع الاخر في التعقل مغايرا لنفسهما بان لاحظ المعية خارجة عنهما كانه عليهما ولا يلاحظه
الى هذه الملاحظة نفس المشهور غير تصور مفهومي الابوة والبنوة فانا نتصور حيثية المضاف مع
مضايفه كالابوة مع البنوة ولا يلتفت الى امر زائد عليهما من معية او تلازم او مقارنة بل

لا جرم انه بما تصور حيثية كل من المتضايفين مع الآخر فله ان يلتفت الى المعية احدهما مع الآخر
ويجعلها امراً مغايراً لهما عارضاً لهما فان العقل من شأنه ان يقرن اشياء باشياء لا لداع
من الاعتبار لا بالضرورة فاما في نفسها فهي اضافة لا باضافة لانها حاكية لما انها يعقل بالقياس
الى غيرها وههنا اضافات كثيرة تلحق لبعض الذوات لما انها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل
ما يجري عليه الامر من لحوق هذه الاضافة للاضافة الابوية وذلك مثل لحوق الاضافة لماهية العلم فلانه
لا الكيف اللاحقة باضافة اخرى في نفس الامور لحقيقتها لما انها وان كان العقل ربما اخترع هناك اضافة
اخرى مثل ان ما ذكرنا من ان لحوق الابوة عارضة لموضوعها معنى اضافي عارضه لنفس الابوة
التي هي ايضا معنى اضافي وحكم بانه اضافة بالذات الى ما هو مضاف بالذات لا باضافة عارضة باعتبار ان هذا
المعنى نفس العرض لا معنى آخر لعرضية العرض والاضافة كالعلم هو مثل حكمنا بان حيثية الابوة من
حيث هي ابوة مضافة الى البنوة بالذات لا باعتبار آخر مرتبط به هذه الاضافة بين الابوة والبنوة
ولا ريب في ان هذا المعنى نعم للعقل ان يخترع بين الابوة والبنوة امراً هو معية احدهما مع الآخر
في التعقل مغايراً لنفسيهما بان يلاحظ المعية خارجة عنهما كائنة بينهما ولا يضطر الى هذا اللاحظ
نفس التصور غير تصور مفهومي الابوة والبنوة فانما يتصور حيثية المضاف مع مضايفه كالابوة
مع البنوة ولا يلتفت الى امر زائد على حيثيتهما من معية او تلازم او مقارنة بل لا جرم انه اذا تصور
حيثية كل من المتضايفين مع الآخر فله ان يلتفت الى المعية احدهما مع الآخر ويجعلها امراً مغايراً لهما عارضة
لهما فان العقل من شأنه ان يقرن اشياء باشياء لا لداع من الاعتبار والملاحظة بالضرورة لفطرة الا باعتبار
والملاحظة وهذا مثل انا اذا عقلنا شيئاً فعقلنا اياه لا يتوقف في التعقل على تعقل الجهل والكبرية

في العقل

في العقل ومع ذلك فللعقل ان يتعقل معنى هذا المعنى ويجعله متصوراً بالمعنى المعقول لنا غير ضروري
الداعي الى ذلك فاذا اعتبر العقل الاضافة الحقيقية شيئاً ذا اضافة بان يلاحظ اضافة اخرى مغايرة
فلان يجعل اضافة الاضافة ويعتبر لها اضافة اخرى وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار لانه وظيفة ملاحظته
فانما هو المعنى الاضافي بالذات كما عرضت له بذاتها لا باضافة اخرى او من حيث انه يتعقل بالقياس
الى غيرها ثم من البين ان العلم لعروض اضافة ونسبة وعروضها اياه ليس لحوق اضافة اخرى وغير
ذلك فلا استبعاد في ان يكون العارضة عارضة بالذات الابوة وحيثيتها بالذات لا باعتبار
اضافة اخرى وقد قيل ان اراد ان انتزاع المعية من الابوة او المجهولية ليس امراً ضرورياً
بحيث لا يمكن ان يتصور العقل الابوة او المجهولية ولا يتصور المعية فذلك لكن ليس بالمرام
المثبت على العقل اذا تصور الابوة او المجهولية تصور المعية وهكذا يلزم على ان الابوة اذا كانت
موجودة كانت حالة في الاب ضرورة وحلول الاضافة فيكون هو ايضا موجودة ويلزم حالة
في الابوة وهكذا او الظاهر انه على هذا لا ينفع ان يقال انه تصورة الابوة لا يلزم التصور
الحلول او المعية او نحوها وكذا يعرضه التصور الحلول لا يلزم التصور حلول آخر او المعية او نحوها
اذ الكلام في ان هذه الحالة ثابتة في الواقع سواء تصورنا ام لا كما ان الابوة ثابتة في
الواقع سواء تصورنا ام لا فكما ان الابوة موجودة كانت هذه الاحوال ايضا موجودة
وان اراد ان هذه الامور امور اعتبارية محضة لا واقع لها فبطلانه ظاهر اذ ظاهر ان عروض الحلول
للابوة في الخارج ثابت في الواقع ان يكون حالة في شيء وعروض ذلك يكون حلولها امراً ثابتاً
في الواقع قطعاً ودون اختراع العقل على ان سلم ان انتزاع اضافة اخرى للابوة وحلولها اضافة

الاضافة لكون جزء على لكن معانى جزء عن الاضافة كالحلول ونحوه فلا يمكن ان يتوهم فيها ذلك والجواب
لم لا يجوز ان العقل اذا تصور الابوة والبنوة فلو انه لاحظ معيتهما احديهما مع الاخرى وجعلها
امرا خارجا عن حقيقتهما وصفتهما بها وهذه المعية التي لا خارج لها العقل وجعلها امرا اضافيا بحقيقته
الابوة مثلا امر اخر غير لا يتحقق له في الواقع اصلا لم لا يجوز ان يكون من عمل العقل وحده والذي له
تحقق في الواقع انما هو مضافية الابوة ومن جملة ثابتة لها الذات مع ما يعقلته التصورات ام لا
واما ان الابوة عنده وجودها في الخارج الى حالة في شيء وان حلولها امر ثابت في الواقع فقد عرفت
انه لا يلزم من هذا محذور اصلا مع ان كلام الشيخ فيما سبق في هذا كما قررنا وليس المراد كما عرفت
من هذا الكلام دفع لزوم التسلسل على تقدير وجود الاضافة في الخارج حتى يقال انه لا ينفع في دفع ان
يقال ان عند تصور البنوة لا يلزم تصور المعية واعلم ان مراد الشيخ فيما سبق ان الابوة مضافة بالذات
ليس مضافا بعرض الاضافة والمعية في الواقع وان كان للعقل ان يجعل معيتها شيئا آخر امرا خارجا عن حقيقتها
فالمردود هذا الكلام المردد على الشيخ فان قلت ما ذكره الشيخ من ان الابوة مضافة بالذات لا باعتبار
آخر لا يستلزم ان يكون معيتها وصفتها نفس ذاتها ووجودها قلت كون الابوة مضافة بالذات يستلزم
فهل كان معنى كونها مضافة بالذات انها نفس الاضافة والمعية الى الغير ولا معنى لسوى ذلك كما ان قولنا
الاب مضاف لا بالذات انه ليس نفس الاضافة بل لعرضه الاضافة وهذا كما يقال السواد اسود لذاته
فان يراد بذلك انه نفس السواد   فاذا قد عرفت هذا فقد عرفت ان المضاف في الوجود هو الموجود بمعنى
ان له هذا الحد وهذا الحد لا يجب ان يكون المضاف في الوجود الا عرضا اذ العقل كان بالعقول المذكورة
فلا يجب ان يكون امرا تماما الذات وحدها واصلا بين شيئين واما العقل بالقياس فانما يكون
في العقل

في العقل فيكون ذلك هو الاضافة العقلية واما الاضافة الوجودية فانما هو كونه بحيث اذا عقل كان معقول
الماهية بالقياس واما كونه في العقل فان يكون عقل بالقياس الى غيره في الوجود حكم وله في العقل
حكم من حيث هو في العقل لا من حيث الاضافة ويكون في العقل اضافات مجردة انما يعقلها العقل بسبب الاشياء
التي للعقل منها في الاضافة ولا من موجود في الاعيان ثم ان وجوده لا يجب ان يكون هناك اضافة الى الاضافة
بغير نهاية وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما للعقل مضافا يكون في الوجود مضافا ومراده فيه ما ثبت
بالبرهان ان الاضافة موجودة في الاعيان بمعنى انه يصدق في الاعيان على اشياء كثيرة حملا ولا يعني بوجود مفهوم
في الاعيان الصادقة في الخارج على شيء كما يقال للانسان موجود ويعني به ان هذا المفهوم يصدق في الخارج
على شيء فان قيل ان اريد انه يصدق حمل الاضافة في الخارج على شيء داخل تحت مقولة الاضافة
بمعنى انه يكون فردا منها كما يراد من قولنا الانسان موجود بهذا المعنى فهذا اول المسئلة وان اريد
انه يصدق في الاعيان على شيء انه متصف بالمعية بالقياس الى غيره فلا يلزم من هذا وجود المضاف
بالمعنى الحقيقي في الاعيان اذ لقائل ان يقول ان ما يصدق عليه في الخارج هو المضاف المشهوري
فقط وليس معنى ان ثبوت شيء لشيء كما انه يستدعي ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف كذلك
يستدعي ثبوت الثابت في ذلك الظرف والمضاف المشهوري كالاب ليس نفس مفهوم الاضافة
بل حصل له فرد من المفهوم ويتوقف فرد من هذا المفهوم له في الخارج لا يكفي الا ثبوت الفرد
في الخارج ثم ثبوت هذا الشيء في الخارج لا يوجب ان يكون ما يصدق هو عليه موجودا في الخارج
فانما يراد به وصلا بين شيئين هما طرفا الاضافة كالابوة على ما ذهب جماعة من الناس الى ان
على ما يقتضي لو قيل شبههم وابطله بان العرض موجود في الخارج قائم بموضوع نسبته الاضافة الى الغير

وكونه معقول الماهية بالفعل بالقياس الى شيء انما يحدث في العقل فالاضافة العقلية هو هذا المعنى والاضافة الوجودية
هو كون الشيء بحيث اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس الى الغير وهذا هو المراد من قوله والتعقل بالقياس
الى ما فيه قوله واحدا واحدا من شيئين من انسان او لدوا انه قائم بمجموعهما فهو كما سيأتي ايضا كالحكم
به العقل لكن شاء بعيسى في مرتبة فساد الاول فلا نسلم انه اراد الشيخ لو كان يعقل ذلك فعلى الاول
هو حظ الشيخ هو باطل في الخارج كونه الاضافة بمعنى واحد او موجودا من شيئين فيما بين … الى هذا اشار بقوله لا توجب
ان يكون في ذاتيهما فما ذكره في هذا المقام غير مناسب لكلام الشيخ وقد تبين بما ذكره الشيخ ان المضاف له في الوجود
العيني حكم وهو كونه بحيث اذا عقل كان معقوليته بالقياس الى امر آخر وفي الوجود الذهني حكم وهو كونه معقول
الماهية بالفعل بالقياس الى شيء آخر وهذا الحكم له من حيث وجوده العقلي لا من حيث انه مضاف له حكم
من حيث انه مضاف هو كونه بحيث اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس الى امر آخر والحيثية الثانية له
في العقل من عوارضه العقلية فقد بان … ان المضاف موجود في الخارج وبان انه لا يلزم منه …
من وجوده العيني ولا يلزم مما ذكرناه من ان المضاف موجود في الاعيان ان يكون جميع افراد المضاف موجودا
في الخارج اذ لا يلزم من وجود فرد من مفهوم ما في الخارج وجود جميع افراده كالشمس فان مفهومها
فردا واحدا في الاعيان ولا يلزم من وجود ذلك الفرد في الخارج وجود جميع ما يصدق عليه المفهوم
بل قد يكون وجود ما لا فرد واحد … فكل ما هو مضاف عقلا لا يجب ان يكون مضافا
في الخارج ايضا بل قد يكون وقد لا يكون هذا وقد قيل الظاهر ان المراد من قوله ولا يلزم من هذا
هو التوجيه بما يتوهم منه ان كل ما يعقل مضافا ان يكون في العقل معقولا بالفعل الى غيره لا يلزم ان
يكون في الوجود الخارجي ايضا معقولا بالفعل بل في الوجود الخارجي هو بحيث لو عقل كان معقولا

بالفعل

بالفعل لكن … هذا لا نعلم ان المشار اليه بهذا الشيء هو اذ الظاهر ان يكون اشارة الى الموجود المضاف لا الى خارجه
فيتوهم منه الالتزام ولا كان بناء … الخصم … وجوده عليه وكأنه حسب ان بناء اللزوم الكلية
على ان المضاف اذا كان موجودا في الخارج كان معقولا بالفعل الى غيره كما اذا كان في العقل يكون
متعقلا الى غيره بالفعل وفي القياس بالفعل ايضا فيكون موجودا ايضا ولهذا ادفعه بان المضاف في الخارج
ليس معقولا بالفعل بل في الذهن فلا يلزم ما ذكره وبهذا الطريق كل ما … يعني قوله واما القول بان
جملا لا دخل له في حال الى الميل … هذه الكلمة فيه نظر لانه على ما فسره هذا القائل
كلام الشيخ يكون مفاده ان كل ما له اضافة عقلية لا يجب ان يكون له في الخارج ما هو الاضافة
العقلية غير المعقولية بالفعل بالقياس الى الغير بل يجب ان يكون في الخارج بحيث لو عقل كان
معقولا بالقياس الى الغير من كون الشيء له اضافة خارجية فيكون صريحا في نفي الاضافة العقلية
عن المضاف بحسب الوجود الخارجي فلا يصح قوله ان يكون له في الوجود اضافة اذ قد عرفت ان الاضافة
الوجودية عبارة عن كون الشيء بحيث لو عقل كان معقول الماهية بالقياس الى الغير وهذا المعنى
ثابت على تقرير هذا القائل … فكيف يصح نفي الاضافة الوجودية وكلامه صريح في نفيها
اللهم الا ان يقال انه اراد بالاضافة الوجودية هنا غير ما اراده بالاضافة الوجودية
في قوله والاضافة الوجودية ما بيناه وهو كونه بحيث … من البعد وبهذا
ظهر ما في كلامه من الخلل والقصور ثم اورد على ما جعله وجها لدفع الاشتراك في كلامه
من قوله وكأنه حسب ان بناء اللزوم … ولم يتعرض لما يعرض لهما
ولقائل … ما … منهما اذ قد تبين ان مراد الشيخ ما ذا ولا يرد عليه

ما لو ورد وصلا   واما المتقدم والمتاخر في الزمان وامثالها معدوم وما اشبه
ذلك فان المتقدم والمتاخر منهما متنافيان في الوجود اذا عقلت وان المعقول الذي ليس
ماخوذا عن الوجود خاص فاعلم ان الشيء في نفسه ليس بمتقدم الا على شيء موجود معه
وهذا النوع من المتقدم والمتاخر موجود الطرفين معا في الذهن فانه اذا حضرت في الذهن
صورة المتاخر وصورة المتقدم عقلت النفس هذه المقايسة واقعة بين موجودين فيه
واذا كانت هذه المقايسة بين موجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه
متقدما فكيف يتقدم على ما ليس بموجود فما كان من الاضافة على هذا السبيل فانما
تضايفهما في العقل وحده وليس في الوجود ولا معنى قائم من حيث هو المتقدم والمتاخر
بل هو التقدم والتاخر بالحقيقة من المعاني العقلية من الاعتبارات التي تعرضها العقل والاعيان
التي يحصل كذا اذا قيس بها العقل الى ما لما فرغ الشيخ من الجواب عن الشبهة الاولى للقائلين
بوجود الاضافات في الخارج شرع الان في الجواب عن الشبهة الثانية لهم وقد عرفت ان شبهتهم
هي ان من خواص الاضافة ان وجود احد طرفيها يستلزم وجود الطرف الاخر ولا ريب ان بين
المتقدم والمتاخر اذا ما بين التضايف اذ اضافة التقدم والتاخر فلو كانت الاضافة موجودة في الخارج
لزم ثبوت هذه الاضافة ايضا في الخارج مع ان احد طرفيها وهو المتاخر غير موجود في الخارج
فيلزم وجود الاضافة مع كون احد المتضايفين معدوما فرع وجود الطرفين بل وجود احد الطرفين وهذا
باطل والشيخ اشار اليها بقوله واما المتقدم والمتاخر في الزمان الخ واراد بما اشبه ذلك العلم بالتقسيم وبحوها على ما مر
[illegible]

ومن

ومن تقدم الزمانيات بعضها على بعض بالزمان والفرق بين اجزاء الزمان والزمانيات بان في الاجزاء تقدم المتقدم
بعينه وفي الزمانيات بسبب الكون في المتقدم بالزمان   فجعل التقدم والتاخر في الزمان اشارة الى المتقدم
والمتاخر الكائنين في الزمان وجعل ما اشبه ذلك اشارة الى تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بعينه غير بعيد
وبهذا يظهر ان عكس ذلك ايضا غير بعيد كما ذكره هذا الفاضل وان كان اولا وقال السيد المحقق السند
يعني ما اشبه ذلك المتقدم والمتاخر في الدهر واعدهما بعد وهم فان كان المتقدم والمتاخر في الزمان والمتقدم والمتاخر في الدهر
متضايفين بين الموجود المحقق وهو المتقدم وبين المعقول الذي ليس بموجود اذ غير موجود حاضر ... فرده ولا ... غير موجود
ما قصد الشيخ من الشبهة بقوله فاعلم اذ لو اقل جعل ما اشبه ذلك اشارة الى المتقدم والمتاخر في الدهر بعيد جدا لان في
كون التقدم الدهري على ما ذهبه فيه اسيد قدس سره كلاما سنذكره في الموضع اللائق به ان شاء الله تعالى واما ما قيل على ... النظام
لان عندهم لا يمكن الاشياء تقدم وتاخر بحسب الدهر بل الاشياء موجودة في الدهر وانما التقدم والتاخر بينها بحسب الزمان
فقيل لان الاشياء الزمانية موجودة في الدهر معا وتقدم بعضها على بعض بحسب الزمان واما لان التقدم والتاخر بين الاشياء يطلق
حين من الموجودات الدهرية المحضة على ما ذهب اليه هو بحسب الزمان ولا التقدم ولا تاخر بينها بحسب الدهر بل لها الاجتماع في نفس الامر
واقع كيف والموجودات الدهرية اعني التي ظرف وجودها الدهر غير موجودة في الزمان اعني ان الزمان ليس ظرفا لوجودها
على ما هو مذهب الحكماء في المبدعات والتقدم الدهري على ما عرفته هو ما في الافق المبين هو الذي بحسبه ينفك الشيء
الشيء المتاخر عن الشيء المتقدم في التحقق في الواقع في الوجود في وعاء الدهر لا في ان ولا في زمان ولا في جميع الازمنة
بل في شيء لا اين له هو ليس في اصل الوجود فلا جرم يستحيل بحسب ذلك ان يتصور امتدادا ما سابقا
بينهما اشبه ويمتنع ان يتوهم زمانا ما او انا ما متخللا بينهما بل انما يجب كون للاخر عن للاول في الحصول
في وعاء الدهر لا في افق الزمان وقد فرق بين هذا التقدم والتقدم الزماني لوجوه كثيرة منها ان العكس

لاتأخر عن الوجود وهذا التقدم لان الوجود في الدهر لا ينقطع وغير ذلك انتهى واما قول هذا القائل ان قول الشيخ فان
التقدم والتأخر جواب عن الشبهة المنقولة لا انه من تتمة تقرير الشبهة على ما يستفاد من كلام السيد ففيه ان ظاهر الكلام
بيان لكون المتأخر الزماني ليس بموجود وجواب انما هو قوله فالعلم وهو الجواب على ما هو ظاهر السياق فان التقدم
كما حسبه هذا القائل والفاضل المحشي ودوقع في نسخة فالعلم مع الضمير وقوله لانه مع الفاء والصحيح غيره وقد
ذكر هذا الفاضل ان قوله علمه اشارة الى ان هذا فيما ذكره نوع خفاء ودفعه وقوله فان الشيء في نفسه المتضائفين
تعليل للتعليل وانت خبير بان بعد قوله فان التقدم والتأخر جوابا غير صحيح ولست ادري لاي وجه وقع
في هذا الكلام حتى امر الشيخ بتعوده ولنرجع الى تحرير الجواب وهو ان الشيء المتقدم لا يوصف بانه للاضافة عني
الاضافة التقدم انما هو باعتبار وضايفه وقياسه اليه ومن البين ان هذه المقايسة لا يمكن في الخارج لان احد المتضائفين
وهو المتأخر غير موجود في الخارج بل هذه المقايسة انما يمكن في الذهن فاذا حضرت صورة المتقدم وصورة
المتأخر في الذهن عقلت النفس هذه المقايسة واقعة بين موجودين فيه وهما صورة المتقدم وصورة المتأخر اذا
هذه المقايسة بين موجودين في العقل واما قبل ذلك فلا احضار في العقل والمقايسة فلا يتصف المتقدم بعض
التقدم اذ الاضافة لا يمكن الا بعد اعتبار مضايفه وقياسه اليه ومضايفه غير موجود في الخارج والمتقدم على ما يعلم
العرف ولا اتصاف بصفة التقدم باعتباره هناك فاذن تبين ان هذه الاضافة اعني اضافة التقدم
بعرض الشيء المتقدم وكذا اضافة التأخر بعرض الشيء المتأخر في العقل وهما اعني المتقدم والمتأخر الذي عن
بهما طرفا هذه الاضافة موجودان في العقل فلم يلزم تحقق الاضافة بدون تحقق الطرفين فما كان من المضافات
على هذا السبيل الخ يكون احد المتضائفين موجودا في الخارج دون المضايف الاخر فانما تقابلهما في العقل
وحده ليس في الوجود الخارجي معنى قائم بالمتقدم والمتأخر من حيث هذا التقدم والتأخر وهذا التقدم

والتأخر

والتأخر من الامور العقلية والمناسبات الاعتبارية التي يحصل للاشياء اذا قايس بينها العقل وانت خبير بان هذا القيل
انما اراد بقوله فان الشيء في نفسه ليس متعلق بشيء موجود معه انه متقدم على الشيء الموجود معه فهو ظاهر وان
اراد انه متقدم على الشيء يكون تحققه معه فلا امر كذلك لكن هذا الايجدي اذ الكلام ليس في حكم العقل بل في ان زيد الموجود
الان موصوف بالتقدم على عمرو الآتي سواء عقلت اولا والتقدم موجود في الخارج فيرد ان يكون المتأخر ايضا
موجودا اذ طرفا الاضافة لا بد ان يكونا معا وظاهر ان القول بان العقل لم يحضر عالم يحكم عليهما بالتقدم والتأخر
ليس في مقابله قلت المراد كما ذكرنا ان اتصاف المتقدم بصفة التقدم لا يمكن الا بعد اعتبار مضايفه
وهذا انما يمكن بعد احضار العقل صورتيهما فانه بعد ذلك يحكم بان ما له هذه الصورة متقدم على ما له هذه الصورة
ولا اتصاف اصلا في الخارج حتى يقال بجزء من هذا وجود المتأخر ايضا اذ طرفا الاضافة لا بد ان يكونا معا
هذا التقدم والتأخر يوجد في العقل ولا تحقق لهما في الخارج اصلا وبعده عرفت ذلك فلا يخفى ما في كلامه هذا
لا يدل على قوله فانه اذا احضرت في الذهن الخ ان لازم المراد انه اذا حضرت الصورتان تعقل النفس المقايسة
التقدم والتأخر بين ما بين الصورتين يعني ان احدى الصورتين متقدمة على الاخرى فظاهر البطلان وان اراد
انه اذا احضر الصورتان تعقل النفس تقايس النفس بين صورتيهما ويحكم عليهما بالتقدم والتأخر في الخارج
فهو كذلك لكن لا يجدي نفعا في دفع الشبهة ومن ادلة ان هذه الاضافة من انتزاعات العقل لان الموجودات
في الخارج حتى يمتنع ان يكون طرفاها موجودين معا في الخارج ولما كان من منتزعات العقل فطرفاها موجودان معا
في الذهن ففيه ان الفرق بين الاضافات في الوجود في الخارج غير معقول سيما في مثل هذه الاضافات
الانتزاعية لا اتحاد في المرتبة الثانية كعروض الابوة والبنوة من دون فرق اصلا والفرق غلط هو
والقياس بناء الشبهة على وجود الاضافة في الخارج بعد بيانها على ان الاتصاف بالتقدم والتأخر في الخارج

سواء كان المتقدم والمتأخر موجودين او لم يكونا موجودين فيه اذ على تقدير وجود الاتصاف بشيء في الخارج ولا يتوافر
فيه وجود ما فيه والقول بالفرق بين وجود ما في الخارج وعدمه فيه مع كون الاتصاف بها في الخارج وان الاول يستلزم
وجود الطرفين معا في الخارج دون الثاني قول بلا دليل قطعا انتهى وذلك لانا نحتاج الى الثاني ونقول هذا الاتصاف
من الاعتبارات العقلية فلا اتصاف بها في الخارج ايضا انما الاتصاف في الذهن وطرفا الاتصاف موجودان فيه
معا ولم يفرق الشيخ بين الاضافات في الوجود في الخارج مع القول بان الاتصاف بجميعها في الخارج حتى يقال
لكن هذا الفرق غير معقول بل يجب بان الاتصاف اذا كان في الخارج يكون الاضافة في الخارج فاذا لم يتحقق
فيه لم يكن فيه والشيخ ان حكم بان الابوة موجودة في الخارج مطلقا بل الابوة ايضا غير متحققة في الخارج
على رأيه انما تتحقق فيه على تقدير تحقق البنوة التي هي مضايفها في الخارج فلو فرض عدم تحققها كان حكم
الابوة بعينه حكم التقدم بلا فرق والشبهة قد عرفت ان بناءها على وجود الاتصاف في الخارج فيمنع
وجوده فيه كما ذكره الشيخ نافع وتسليم الفاضل المحشي اياه لان الشيخ يفرق بين الاضافات التي الاتصاف
بها في الخارج في الوجود الخارجي والقول بان القول بعدم الفرق مكابرة غير صحيح واما ما اورده القايل
على قول الشيخ فكيف يتقدم على الشيء موجود مع انه لا اتصاف وفيه بحث لانه لا يكون كذلك اذ التقدم لا
يتصور بدون ذلك وبل يصح ان يقول عاقل ان الشيء يتقدم على ما هو معه ففيه ان المراد ان المتقدم
على المعدوم في العرف ما اذ كل ما يتقدم على شيء فذلك الشيء يتصف بانه متأخر ويتصف معدوم
العرف بصفة وجودية بل التقدم انما يكون باعتبار حكم العقل على شيء بما يتصف وجوده فيه وقال
صدر المحققين قدس سره الحكم بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها الامر
في الخارج وليست بالفرض يا المعقودة في الحكم بالتقدمات ولا فراق الزمانية على الاشياء كقولنا ذلك

قبل هذا

قبل هذا وهذا بعد كذا اذ ليست صرفة لا مصداق لصدقها ولا مطابق لحكمها وقد افاد الشيخ ان كل صدق
على امر خارجي فهو موجود وهو هذا القبيل التقدم الزماني فان مفهومه يصدق على ابعاض الزمان ومقارناتها
فكيف يكون هذا التقدم من قبيل المضافات الذهنية الغير المنتزعة عن الوجود الخاص اقول هذا الالزام انما يتم
لو سلم الشيخ صدق هذه على امر خارجي وما ذكره من صدق مفهوم التقدم الزماني على ابعاض الزمان ومقارناتها في
الخارج مجرد دعوى بلا دليل لان الشيخ يدعي ان ذلك مفروض فقط وهذا اول النزاع ولعل الامر يكون كذلك هذا غاية ما يتيسر
لي في هذا المقام وشرح هذا الكلام ودفع ما اورد عليه من الكلام والله يعلم حقيقة المقام ثم صدر المحققين قدس سره
بعد ما اورد على الشيخ ما نقل وذكر جوابه الحق عنده عن شبهة المتقدم والمتأخر واحدهما معدوم قال في الجواب
عن شبهة العلم بالقديم لان المعلوم بالذات في كل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العالمة واما في الخارج فهو معلوم بالعرض
وعلى ضرب من التجوز الشايع فاضافة العالمية اليه لم تقع للعالم لان ما حضر عنده من الصور كالصورة القديمة في هذا
المثال فالمضاف واحد منهما وهي صورة القديمة عند علمي بالقديم فلا اشكال من هذه الجهة وقد قيل عليه لا يكفي لان العالمية
والمعلومية سواء كانتا بالذات او بالعرض من الاضافات الحقيقية ويمكن اجراء الشبهة باعتبارهما جميعا
اقول فيمكن اجراء الشبهة في العلم بالقديمة بان نفس القديمة وان كان بالعرض مع انها ليست بموجودة فلا بد من جواب اخر ولا
يكفي ما ذكره هذا القايل ما ذكره الفاضل المحقق قدس سره كاف وذلك لان هذه الاضافة التي بين العالم
والمعلوم اعني اضافة العالمية اضافة واحدة موجودة بالذات بين العالم وصورة القديمة وبالعرض بينه وبين القديمة
وطرفا هذه الاضافة موجودان معا وهما العالم والمعلوم بالذات وليست الاضافة التي بين العالم وبين المعلوم
بالعرض اعني القديمة اعني الاضافة بالعرض مغايرة للاضافة التي بين العالم والمعلوم بالذات حتى يقال ما قاله
المقدمة الرابعة هذا القايل وربما يجاب اليه بان طرفي الاضافة لا بد ان يكونا موجودين في الواقع وان لم يكونا معا في الوجود هنا

الغرض من هذه المقالة بيان بعض احوال الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع هذا العلم مما ليس منزلته منزلة
الانواع بل منزلة العوارض من المعروضات كالمتقدم والمتاخر والتام والناقص وغيرها واورد فيها بحث
القوة والفعل لشدة تعلقه بها واورد بعضا اخر من تلك الاحوال كالعلة والمعلول في مقالة اخرى لشدة
اعتنا الشيخ   فصل في التقدم والمتاخر ووجوه الحدوث   الشيخ في هذا الفصل يتكلم في اقسام التقدم والتاخر
والذي كان مع المشترك بين اقسام التقدمات معنى وليس هو لفظ التقدم ولذا هذا المعنى مشترك معنوي مشكك لا متواطئ
كما زعمه بعض الناس وفي معنى الحدوث   لا نكلف على الامور التي تقع منها موقع الخواص والعوارض اللازمة وتبدا
اولا بالتي تخص الموجود ومنها بالتقدم والتاخر قد سبق في الفصل الثاني من المقالة الاولى من هذا الفن ان ما يعرض للوجود
بما هو موجود ويبحث عنه في هذا العلم على قسمين احدهما ما منزلته منزلة الانواع وثانيهما ما منزلته منزلة
العوارض وذكر انه ليس هناك الوجه في كون ما منزلته منزلة الانواع غير انواع حقيقة والوجه في كون ما هو كالعوارض
ليس عوارض حقيقية على الوجه الاتي والشيخ لما تكلم في المقالات السابقة على الامور التي تقع من الموجود والواحد
موقع الانواع فحقيق به ان يتكلم في الامور التي تقع منها موقع الخواص والعوارض اللازمة فشرع الان ان يتكلم فيها
الامور التي وبدا بمسائل لكون كالعوارض للوجود واخر القول في التي كالعوارض للوحدة وبدا من التي
كالعوارض للوجود بالتقدم والتاخر والمراد باللازمة لا ينفك الوجود عنها والامور المبحوث عنها في
هذه المقالة كذلك فان الوجود لا ينفك عن القدم والحدوث وكذا عن التقدم والتاخر والقوة والفعل
وليس المراد منها ما يمتنع انفكاكه الحدوث لكل حادث فان القديم يقدم المتقدم بالقياس الى شيء متاخر
بالقياس الى اخر لازم لا ينقلب ما هو التقدم والتاخر فيهما بالقياس اليهما كذلك فان كل ما ذكرنا فان
جميع اقسام التقدم ليس حكمه ذلك فان تقدم بالشرف قد ينقلب وكذا بعض انواع التقدم الاخر وكذا

القوه

القوة والفعل فان قلت عد الشيخ في الفصل المذكور الواحد والكثير من جملة الامور التي هي كالعوارض
بالنسبة الى الموجود بما هو موجود وبحث عنها في المقالة السابقة اعني المقالة الثالثة فقد تكلم في الامور التي هي كالعوارض
كما تكلم في الامور التي هي كالانواع بالقياس الى الموجود بما هو موجود فكيف يقال انه الان يريد ان يتكلم الان فيما
هو كالعوارض فنقول قد تقدم في الفصل الاول من المقالة الثالثة ان الشيخ كان الواحد مناسبا مع الوجود وانها
يفضي الى البحث عن حقيقتها وعوارضها بعد البحث عن طبيعة الوجود وتعريف اقسامه الاولية الى الواجب والجوهر والعرض
فلاجل هذا قدم الشيخ البحث عن الواحد والكثير في المقالة السابقة وبقي عليه البحث عما هو من لواحق
للموجود بما هو موجود فيتكلم على بعض تلك الامور في هذه المقالة ويتكلم على بعضها والمقالة التي تتلو هذه في
العلة والمعلول اعني المقالة السادسة   فنقول ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها يكاد يجتمع على
سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ويكون لا شيء للمتاخر الا وهو موجود
للمتقدم وقد وقع اختلاف عظيم بين اهل العلم في ان اطلاق التقدم على اقسامه هل هو كاطلاق لفظ العين على
اقسامه ام هو مشترك معنوي بين اقسامه وعلى هذا التقدير هل هو معنى مشكك مقول على اقسامه بالاولوية وعدمها
ام معنى متواطئ لا اختلاف بين افراده في هذا المعنى اصلا بل يقع عليها بمعنى واحد كمقولية الانسان على افراده
مختار الشيخ ان التقدم معنى مشترك بين الاقسام محمول عليها بالتشكيك فان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع
والتقدم بالطبع قبل سائر اصناف التقدم ثم هذا المعنى المشترك هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء
وليس للمتاخر ولا يكون له من حيث هو متاخر الا من حيث انه جوهر او عرض معنى الا ويكون للمتقدم والمراد ان كل
معنى ثابت للمتاخر يمكن من حيث انه لحقه التقدم فهو ثابت للمتقدم وعلى هذا فلا يرد ان قول الشيخ
ويكون لا شيء للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بسديد على الاطلاق فقد يوجد كثير من المعاني للمتاخر

ولا يوجد منها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتأخر وجودها عن الاول لكن ووجه
الاندفاع ظاهر ولكن يرد ما ذكره في الاسفار من ان المعنى المذكور لدفع الايراد انما يستقيم في المتأخر بالزمان
او ابقى المتقدم المراد عدم المتأخر اما اذا كان احدهما في زمان متقدم والاخر في زمان متأخر فلا يتمشى
اعتبار هذا الاعتبار ولا يمكن دفعه بان ليس المراد من قولنا كل ما هو ثابت للمتأخر من جنس ما فيه التقدم يكون
للمتقدم الا ان ما فيه التقدم وهو الحصول في الزمان مطلقا فيما نحن فيه ثابت للمتقدم كما للمتأخر ومع ذلك في
المثال الذي نحن عليه لان الحصول في الزمان الذي هو ثابت للمتأخر ثبوته له بعد ثبوته للمتقدم وليس
ما فيه التقدم نفس الحصول في الزمان الذي هو طرف وجود المتأخر حتى لو لم يبق المتقدم الى ان عدم المتأخر
ولم يكن موجودا في هذا الزمان لم يصح ان ما للمتأخر ثابت للمتقدم وذلك لان هذا الحصول ثابت لها وكما
انه ليس الحصول في الزمان المتقدم حاصلا للمتأخر كذلك الحصول في الزمان المتأخر ليس حاصلا للمتقدم فليس للمتقدم
في الصورة المذكورة من جنس ما فيه التقدم ما ليس للمتأخر فتبصر وقد يورد ايضا ان ما ذكره الشيخ منقوض بالمتقدم
الذي يبطل وجوده عند وجود المتأخر اذ لا شك انه متقدم بالزمان ثم الذي للمتأخر بالزمان ليس موجودا
للمتقدم عند وجود المتأخر والا لم كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر اصلا بل كل جزء
من اجزاء الزمان مختص بهويته لا يوجد في غيرها والجواب على ما ذكره المحقق قدس سره هو ان ما فيه التقدم
والتأخر فيما نحن فيه طبيعة الزمان ولا ريب انها متحققة للمتقدم بالزمان وثابت بعض ما ثبت متحققة ايضا
للمتأخر بالزمان وثبوتها للمتأخر انما هو بعد ثبوتها للمتقدم فان قيل تعريف القدر المشترك بين
اقسام التقدم يشتمل على دور ظاهر اذ قد اخذ فيه لفظ التقدم والتأخر فالجواب ان الغرض هنا ليس
تعريف القدر المشترك حتى يلزم الدور بل الغرض التنبيه على القدر المشترك مرة فلا محذور اصلا وقال بعض العلماء ان

جميع

جميع اصناف التقدم اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي فيه التقدم اولا من المتأخر وقال صاحب الاشراق
في كتاب المطارحات ما ذكره ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس فيه من باب الزمان امر اولى به من المتأخر
اما مطلق الزمان فظاهر انه لا اولوية لاحدهما فيه من الاخر واما الزمان الخاص فلا اشتراك فيه فلا اولوية لاحدهما فيه
وليس هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب تحقيق معنى التقدم ثم اذا فرض متقدم ومتأخر بالزمان لا يمكن
الحكم باولوية السابقية لاحدهما فان احدهما وهو المتقدم متقدم من جميع الوجوه والمتأخر بالقياس اليه متأخر
لا غير وليس معهما ثالث في هذا الفرض حتى يقال ان احدهما اولى بالتقدم عليه من الاخر واذا اعتبر
كلاهما فكلاهما متقدمان بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم عليه من الاخر
لكن كلاهما متقدمان لا ان احدهما متقدم والاخر متأخر واورد عليه صدر المحققين قدس سره بان الاولوية باعتبار
الاقدمية ولا يلزم محذور الدور لان الغرض ليس هنا الا التنبيه على القدر المشترك كما ذكره وليس المراد
التعريف الحقيقي ولو سلم فنقول الاقدمية بحسب الزمان وهو غير القدر المشترك فلا يلزم مصادرة
وما ذكره من قوله ثم اذا فرض اثنان الخ مردود بان مراده الاولوية بحسب الزمان لا الاولوية بحسب التقدم
والاولوية باعتباره ثابتة فما بين قسمي التقدم والاولوية التقدم في كل قسم بحسبه هو ملاك التقدم ولا
يلزم من ذلك ان يكون المتقدم اولى بالتقدم فلا بعد في كون معنى التقدم مقولا بالتشكيك بان يكون بعض
اقسامه اشد تشكيكا في نفس معناه من البعض الاخر فكذلك معنى التقدم واقع على اقسامه الخمسة المشهورة
بالتشكيك ومنع الاستلزام كون المتقدم في كل اقسامه اولى فالغلط نشأ من الخلط بين القسم والقسم
ادبر بالقسم قسم القسم هنا ورفع فان بانه مشترك لفظي مطلق فقد بعد عن الحق لوجدان الوجه المشترك
بين اقسامه بين كالتقدم بالطبع والمتقدم بالعلية والمشهور عند الجمهور ان المتقدم في الملك

قوله

والزمان وكان المتقدم والقبل في الاشياء التي لها ترتيب في هوية المكان فهو الذي هو اقرب من ابتداء محدود
فيكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يلي ما بعده والذي بعده يلي ذلك المبدأ وقد وليه هو وفي الزمان
كذلك ايضا بالنسبة الى الان كما من اول الفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل كما يعلم بجمهور
من الناس لا يثبتون المتقدم والمتأخر الا فيما بين الاشياء التي لها ترتيب بحسب الحس والترتيب الحسي انما
يكون بين الاشياء المكانية او الزمانية فلذلك لا يطلقون في اكثر التقدم الا على المتقدم في المكان
او في الزمان اما المتقدم المكاني فهو الذي هو اقرب الى موضع محدود جعل مبدأ فله ان يتقدم على ما هو ابعد
منه من ذلك المبدأ المحدود حيث لا يمكن ان يلي ذلك المبدأ فيه فرض انه وليه فقد وليه هذا 751
حيث لا يلي ما بعده واما المتقدم الزماني فهو الذي يلي الان الحاضر او الان الذي فرض مبدأ حيث
ليس يلي ما بعده فالذي بعده يلي ذلك الان وقد وليه هو فان صار الامر بالعكس بالقياس الى المستقبل
من الزمان والغرض … له صدر المحققين … ليس تعريف قسم … من ان التقدم حتى
يقال ان ذكره … في التقدم الزماني يغني … على التقدم الرتبي فلا يكون تعريف المتقدم
الزماني من وجوب … التعريف … بل الغرض بيان اشتراك الالفاظ في معنى واحد
ثم نقل الاسم الى القبل والبعد من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا التقدم قوله
الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر وجعل الجوهر مبدأ فهو ان جعل المبدأ
الشخص اختلف وكذلك … الاقرب من المحرك الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من
الطبع بل اتفاقا كما في الموسيقى فانك ان اخذت من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون
اذا اخذت من الثقل واما بحث … كيف … فقد نقل لفظ القبل والبعد

من المعنى

من المعنى المذكور الى معنى اخر … ومن غيره وهو حيث الاقرب الى مبدأ محدود وسواء كان امرا محسوسا
او كان امرا معقولا اقدم من الذي هو ابعد منه وهذا الترتيب بين المتقدم والمتأخر قد يكون بحسب
الطبع وقد يكون بحسب الوضع وقد يكون بمجرد الاتفاق والبخت لا بالطبع ولا بالوضع اما ما يكون بحسب
الطبع فكترتيب الاجناس والانواع فانه اذا جعلت المبدأ جنس الاجناس يكون الاجناس قد تقدمت بالطبع
من الانواع حيث ان المبدأ المحدود هو جنس الاجناس واذا جعلت المبدأ المحدود الشخص فالانواع اقدم بالطبع
من الاجناس حيث ان المبدأ المحدود هو الشخص وبين ان النوع اقرب اليه من الجنس كما انه بين ان
الجنس اقرب الى جنس الاجناس من النوع فان قيل جعل جنس الاجناس مبدأ انما هو بالوضع كما ان جعل الشخص
مبدأ كذلك اعني انما هو باعتبار الوضع والكلام في الاشياء التي ترتيبها بحسب الطبع فالجواب
ان جعل احد الشيئين من الجنس الاعلى والشخص مبدأ هو بحسب وضع الواضع ولكن مراتب القرب والبعد
بالنسبة اليهما بعد جعل الواضع مبدأ ليس بوضع احد بل بمقتضى الطبع وكذلك الترتيب الواقع في درجات
كل … ان … ترتيب طبيعي كما ان الترتيب الواقع بين اجناسه وانواعه كذلك لكن الفرق بان
احد الترتيبين بحسب المهية والاخر بحسب الوجود وذلك كالصبي فالرجولية فان الصبي لكونه اقرب الى مبدأ
الحركة الجوهرية من الرجولية يكون اقدم منها وكذا الشباب والكهولة واذا جعلت المبدأ من طرف المنتهى في الوجود
العكس الامر واما ما يكون بحسب الوضع فكمراتب … واتفقت في النغمات فانها بوضع الواضع واختياره
واما ما لا يكون بحسب الطبع ولا بحسب الوضع بل بمجرد البخت والاتفاق فكترتيب واقع بين … الحيوانات
… مكانية او غيره او افراد ان … فلا … قال هذا المحقق … اعلم ان كثيرا
من الناس … والفرق بين التقدم بالطبع والتقدم الرتبي

بالطبع اذا اجتمعا ولم يعلم ان التقسيم الرتبي الطبيعي غير التقدم بالطبع اذ يختلف التقسيم الرتبي بحسب
اختلاف المبدأ ولا يختلف التقسيم بالطبع اذ يختلف التقدم الرتبي بحسب اختلاف المبدأ ولا
يختلف التقسيم بالطبع بان يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما وكذا قد يقع الخلط بينهم بين المتقدم
بالطبع الذي يكون مع المتأخر في الوجود وبين المتقدم بالزمان اذا اجتمعا في شيء واحد كالنقطة بالقياس
الى الخط المتكون عنها فانها متقدمة عليه بالزمان وهو ظاهر وبالطبع لانها من جملة اسبابه بل لها تقدم
آخر وهو الرتبي فالاول بحسب عدم الاجتماع في الوجود والثاني من حيث النسبة الغير المتناهية والثالث ٧٥٢
من جهة كونها واقعة في ترتيب الدرجات المتشكلة بحسب القرب من مبدأ ولنرجع الى بيان ما بقي
ثم نقل الى اشياء اخرى فحيث الفائق والفاضل والسابق في العلو وما في غير الفضل يقدم فجعل
نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر وان الآخر فليس الا له لذلك الاول فان جعل
متقدما فان السابق وغيره بما ليس للثاني وما للثاني منه فهو للسابق وزيادة في هذا القبيل جعل
المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس
فيتحرك باختيار الرئيس ثم انتقل الى المعنى التقدم وهو بحسب الفائق والفاضل في معنى ولكن كان ذلك
المعنى امر غير مرغوب متقدما والمفضول في ذلك المعنى متأخرا وليس هنا التقدم بالشرف
تعقيبا اذ قد عرفت ان المعنى الذي فيه التقدم والتأخر في هذا القسم لا يجب ان يكون معنى شريفا
البتة فالفائق في العلم متقدم وفي الجهل ايضا متقدم مثلا ففي هذا القسم بحسب نفس المعنى
الذي فيه التقدم والتأخر كالمبدأ المحدود فما كان له من هذا المعنى ما ليس للآخر وما للآخر
فانه له البتة فهو متقدم والآخر الذي له يكون للاول وما للاول ليس له فهو متأخر ومع ذلك

من لبعض

لمن السابق في كل معنى هو الذي يكون ما للتالي وللاكثر مما له مثلا السابق في المنطق هو الذي يعلم من المنطق
كل ما يعلمه التالي ولا يعلم التالي كل ما يعلمه فما للتالي له مع زيادة وقد ظهر من هذا ان في هذا القسم من التقدم ايضا
معنى مشترك بين اقسامه كما في الاقسام السابقة وهذا المعنى هو كون ما للتالي للسابق مع زيادة ليست للتالي دون
هذا القبيل جعل المخدوم والرئيس قبل الخادم والمرؤوس والمعنى المشترك بينهما الذي فيه التقدم والتأخر ليست الخدمة
والرياسة فان المخدوم ليس له شيء من معنى الخدمة كيف ولو كان المعنى المشترك الخدمة لانعكس الامر وصار الخادم
له ثبت فان ماله من هذا المعنى اكثر مما للمخدوم وكذا ليس للمرؤوس شيء من معنى الرياسة وذلك بين بل المعنى المشترك
بين الخادم والمخدوم وبين الرئيس والمرؤوس الذي فيه التقدم والتأخر هو معنى الاختيار والاقتدار والتدبير
والقوة وغيرها مما لا ينفك عنهما غالبا وربما ينافيه في قوله فليتحرك باختيار الرئيس بانه يوهم ان يكون
التقدم الذي للرئيس بالقياس الى المرؤوس تقدما بالطبع حيث ان تحرك الرئيس لا يتوقف على تحرك
المرؤوس واختياره وتحرك المرؤوس موقوف على اختياره والحال ان هذا التقدم ليس تقدما بالطبع بل
لان تقدم الطبيعي على ما تعرف هو ان يكون وجود المتأخر موقوفا على وجود المتقدم ويمتنع بدونه وتحرك
المرؤوس وان كان باختيار الرئيس لكنه ليس ممتنعا وقوعه بدون اختيار الرئيس فبهذا ظهر الفرق بين
هذا التقدم والتقدم الطبيعي وليس مراد الشيخ ان تحرك المرؤوس بدون اختيار الرئيس ممتنع بل ان اختياره
لما كان دون اختياره واقتداره فهو تابع له فلا يرد عليه ما فسره المذكوره ثم نقلوا ذلك الى
ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني
لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون
الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة اولا

يفيد بل لا يحتاج الى حتى يفاد للكثرة وجود يا بالتركيب يريد ذكر معنى اخر للتقدم منقول اليه
وتغيير العبارة في قوله ثم نقله بمجرد التفنن في العبارة لان ذلك المعنى من التقدم لما كان معنى دقيق
لا يدركه الاول العلم غير الشيخ العنف المفرد المجهول الى المعلوم الموضوع للجمهور من ذوي العقول تنبيها
على دقة هذا المعنى لان المعنى الذي سيذكره الشيخ بعد ذلك ايضا دقيق لكن هذا المعنى مع انه الى ههنا كان
بلفظ نعت المفرد المجهول وهذا المعنى من التقدم هو المسمى بالتقدم بالطبع وملاكه هو الوجود فالشيء
الذي هو وجوده موقوف عليه وجود شيء اخر سواء كان فاعلا له او مادة او شرطا او غير ذلك هو
متقدم بالطبع على الموقوف وهو متأخر عنه بالطبع مثال ذلك تقدم الواحد على الاثنين
فان وجود الواحد لا يتوقف وجوده على وجود الاثنين اصلا فيمكن ان يوجد ولم يوجد الاثنان
ولا يمكن ان يوجد الاثنان الا بعد وجود الواحد ولا يلزم من مجرد توقف وجود الكثير على الواحد ان يكون
الواحد علة فاعلية لوجود الكثير معطيا اياه الوجود بل انما يفيد مجرد احتياج الكثير الى الواحد في ان
يكون موجودا فان وجود الكثير انما هو باعتبار تركب الوحدات بعضها مع بعض فان
قلت التوقف لا يوجب كون الموقوف عليه فاعلا لوجود الموقوف لان الشرط ايضا محتاج اليه
في كون المعلول موجودا مع انه ليس علة لوجود المعلول وقد ظهر من هذا ان ما به التقدم في
هذا القسم من التقدم هو الوجود وقد قيل انه لا حاجة الى هذا النقل اذ النقل الى ان عبر الذي
يشمل التقدم باعتباره القصد والسبق والمخدوم والرئيس يشمل الوجود ايضا باعتباره ظاهر وجه
الكلام على انه نقل الى خصوص الوجود لا ان عبر بعد واتفق في النقل كما سبق لا يعتبر توقف حصول
المعنى الذي يكون التقدم باعتباره للمتأخر على حصوله للمتقدم بل المعتبر فيه ان يكون للمتقدم من

هذا المعنى

هذا المعنى ما يكون للمتأخر منه مع زيادة من غير توقف حصوله على حصوله للمتقدم وفي هذا النقل
يعتبر توقف حصول ما فيه التقدم والتأخر للمتأخر على حصوله للمتقدم بمعنى انه يمتنع حصوله للمتأخر الا بعد
حصوله للمتقدم كما في الواحد والكثير فانه يمتنع ان يوجد الكثير الا بعد وجود الواحد ولا توقف لوجود الواحد
على وجود الكثير اصلا فالنقل السابق لا يشمل المتقدم بالوجود باعتباره وهذا ظاهر ولكن لم ينبه به في
القانون ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود
احدهما من الاخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من الاول فله من الاول
وجوب الوجود الذي ليس له من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول مع
وجده لزم وجوده لا ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني
ولذلك لا يستنكر العقل ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح ويستنكر ان
يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده ولكن كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك
زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تأخرا
اذ كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية وسبب وجودها الحركة الاولى يريد بهذا معنى اخر
للتقدم وهو الموسوم بالتقدم بالعلية والفرق بين هذا التقدم والتقدم بالطبع لما به التقدم ومنشأ هو في هذا
القسم يفيد الوجود وما كره اعني وجوب الوجود بخلاف التقدم بالطبع فان ملاك التقدم فيه نفس الوجود
فلكل ما وجوب وجوده من الاخر ليس وجوب وجود الاخر منه بل او كان من نفسه او من ثالث وله من
ذاته امكان ان يوجد وان لا يوجد ومن ذات الاخر انه لما وجد لزم وجوده ان يكون علة موجبة
لوجود هذا الممكن الوجود لذاته فيعطي لنا ذلك الشيء انه متأخر ولذلك الشيء الاخر انه متقدم

انه متقدم بالوجوب والوجود ولا بأس في هذا التقدم معيتها في رتبة من مراتب الواقع في الزمان او في الرتبة
اذ هذه المعية ليست بازاء ذلك التقدم والتأخر وكذا التلازم بينهما في الوجود لا ينافيه فان حركة اليد
والمفتاح وان كانا معا وتلازما لكن ليس يستنكر العقل ان يقول لما تحرك يد زيد تحرك المفتاح
ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح تحركت وان كان له ان يقول لما تحرك المفتاح كان اليد
على انها اليد قد تحركت فالتلازم بينهما ليس من نحو واحد فاحدهما يستلزم الآخر بمعنى انه موجب
له والآخر مستلزم للاول بمعنى انه متى حصل كان الاول قد حصل لا بشيء في نفسه او من ثالث
فالحركة الاولى سبب مفيض للحركة الثانية وليست الثانية سببا للاولى اصلا وان لم ينفك عنها
وقد قيل الظاهر ان هذا المعنى غير محتاج اليه ايضا اذ تقدم الفاعل على المعلول ايضا ليس الا باعتبار
ان الوجود اولا له ثم للمعلول وكونه مفيدا للوجود امرا آخر لا يكون مأخوذا في تقدمه واقول الوجود
وان كان اولا للعلة ثم للمعلول لكن العقل لم يجعلوا تقدم العلة على المعلول بمجرد ان الوجود لها اولا
وللمعلول بعده بل باعتبار ان وجوب الوجود للمعلول انما هو بالعلة ووجودها مستلزم لوجوبه حتى جوا
الى هذا المعنى فان قلت الشيخ اولا ادعى ان معنى التقدم مشترك بين اقسام التقدم وتقوليته
عليها بالتشكيك وقد ذكر بعد ذلك وجوها من النقل من معنى الى معنى حيث قد قال صدر المحققين
قدس سره انه لا يبعد ان يكون في المنقول اللغوي او المجاز اللغوي حقيقة اصطلاحية فان الشيخ وغيره
من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ التقدم مشتركة في معنى واحد وهو التفاوت اولا والاولية
تماما مع ... شيء كالزمان او المكان او الرتبة او الوجوب او الوجود او الفضل
حكموا بكونها في المعنى واحد فانه في التناقض التوهم في كلام الشيخ ... ولا بعد قوله

لان يكون

ان يكون الشيء معها وجه وجب ... ان يمكن علة الشيء بالحقيقة فان الشيء لا يجوز ان يكون بحيث يصح
ان يكون علة للشيء الا ويكون معه الشيء فان كان شرط كون علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودا يكون علة
ويسبب لوجود الشيء والثاني الا من شرط كونه علة نفس ذاته فذاته بذاته ممكن ان يكون علة الشيء ويمكن ان لا يكون
فلا من حيث هو ممكن ان يكون هو موجودا ولا من حيث ذلك ممكن ان يكون فلذلك محصل الوجوه لما ذكر الشيخ اولا
انه اذا كان شيء موجبا لوجود شيء آخر ووجوده مستمر بالجملة فالشيء الموجب متقدم والموجب متأخر ذكر انه
لا يبعد ان يكون الشيء موجبا لشيء اذا كان موجودا بالضرورة وبالجملة غرض الشيخ في هذا المقام بيان ان العلة
ما لم يجب كونها لم تكن علة بالحقيقة وان المعلول ما لم يجب بها بالغير لم يكن موجودا فذكر انه لا استبعاد في ان يكون
شيء اذا وجد كان موجبا بالضرورة لوجود شيء آخر وفي تحقيق العلة لا يكون على ما يخص انها تصح ان تكون علة اذا كان
المعلول موجودا معها بالضرورة وليس المراد من معيته معها كونه في رتبة ذات العلة فان تلك ممتنعة والا لكان
بينها عليه ومعلولية اذ من ضروريات العلية تقدم العلة في رتبة من مراتب الواقع على المعلول كيف ورتبة
امكان المعلول من المراتب والاعتبارات التي معتبرة في حد ذات المعلول ونفس وجوب المعلول وغيرها عنها ما يتطرق عنده
في استناد المعلول الى العلة اي علته بل المراد من معية المعلول مع علتها المعية التي لا تنافي تلك المعية جواز رفع
المعلول ولا يلزم من امتناع وجوده في رتبة ذات العلة تخلف المعلول عن العلة التامة الممتنع بالبرهان انما
يلزم لو تخلف وجوده عن وجودها في رتبة وجوده وبالجملة ما يمتنع من انفكاك الوجود بالنظر الى استحقاق
من جهة المعلول في حد ذاته وفي نفس ... لا يستلزم عدم تمامية العلة ولا يضر بالمطلوب الذي
هو امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا ذكره السيد السند المحقق الداماد وغرضه انه لا يمكن ان يكون
بين العلة والمعلول معية في جميع مراتب الواقع بل انما يكون في رتبة من مراتب الواقع بمحاسبة

وجود المعلول سواء كانت زمانا او دهرا او غير ذلك ولا يلزم من عدم ثبوت المعية في جميع مراتب
الواقع التخلف المستحيل وليس كلامه في ان العلة التامة والمعلول اذا كانا زمانيان فيمكن ان لا يكون
بينهما معية زمانية بان يكون العلة التامة في زمان ولا يكون المع فيه موجودا فما توهم الفاضل
المحرر من ان المراد بالمعية في كلام الشيخ في هذا المقام المعية الزمانية وادور على السيد بان على هذا ان المعية الزمانية
ثابتة للمعلول بالنسبة الى العلة التامة وبرهن عليه فحكم السيد بان لا معية بين العلة التامة والمعلول مطلقا رفض
واضح توهمه فقط اذ ليس بين كل علة تامة ومعلولها معية زمانية بين انفكاك كما بين علة تامة ومعلولها الزمانيين
اذ المعية الزمانية انما تكون بين شيئين زمانيين لا يكون بينهما تقدم وتأخر زمانيين ومن العجب ان الشيخ بعد ذلك
يصرح بان المعية ثابتة بين العلة التامة ومعلولها بقسم الزمانية والسارية وغيرها ومع هذا ينقل هذا الفاضل
بان مراده بالمعية هنا المعية الزمانية ثم لما كان المراد من حدوث العالم ليس الا عدمه في مرتبة من مراتب الواقع
وسيرد فيسر بهذا العدم الواقع اثبات عدم المعية بين العلة التامة ومعلولها في مرتبة من مراتب الواقع هي
مرتبة ذات العلة التامة النافع في اثبات هذا المطلوب اذ بذلك يظهر ان العالم في تلك المرتبة معدوم وموجود
في مرتبة اخرى من مراتب الواقع بعد تلك المرتبة هي مرتبة وجود العالم وهذا الكلام وقع في البين فترجع
الى ما كنا فيه من تقرير كلام الشيخ فنقول تقرير البرهان الذي ذكره الشيخ مبني على تمهيد مقدمة اي
ان الامكان لا ريب انه حالة للماهية الممكنة من حيث هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم ولا باعتبار
وجود علته ولا باعتبار عدمها وذلك لان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم
واذا اخذت الماهية الممكنة مع الوجود يكون نسبتها الى الوجود بالوجوب ويسمى هذا الوجوب وجودا لاحقا
واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع ويسمى ذلك الامتناع امتناعا لاحقا

وهذا الوجوب

وهذا الوجوب ليس ضروريا بشرط المحمول وكذا الامتناع ثم اذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة الوجود
ما دامت العلة موجودة ويسمى هذا الوجوب وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت
العلة معدومة ويسمى ذلك الامتناع امتناعا سابقا فاذا كل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما
بالغير وكل معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما كالوجوبين بالغير اذا تقرر هذا فنقول
البرهان ان معنى كون الشيء علة لشيء آخر ان المعلول لا يتوقف على شرط بل نفس ذاته بلا شرط علة لذلك الشيء
فما دام ذاته موجودا يكون علة وسببا لوجود ذلك الشيء فرض معلولا له اذ يمكن لزمه عين كونه علة لما يمكن
تخلف المعلول عنه بوجه من الوجوه وهذا هو المطلوب وان لم يكن نفس ذاته بلا شرط مؤثرا في ايجاد ذلك الشيء
فلا يكون العلة على هذا التقدير علة تامة بل لا بد من شرط آخر وهذا الامر يلزم ان يكون شرطا في تاثيره في ايجاد ذلك الغير
فذات ذلك الشيء بما هي ذات وذلك الشيء مع قطع النظر عن هذا الامر ممكن ان يكون علة لشيء المفروض معلولا له
ويمكن ان لا يكون علة وهذان الوصفان لهما ذا الوجوب الذي يتحقق وصف المعلول بوجه بسبب وصف
الشيء بكونه علة وليس احد الطرفين اولى من الآخر وذات الشيء والمعلول يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون القبيل
الى ذات العلة مع قطع النظر عن شرط تاثيره وهذان الوصفان لذات الشيء هما الوجوب
اللاحق والامتناع اللاحق ما دام علته موجودة فان المع من حيث هو ممكن ليس بموجود ولا معدوم
بالوجوب اللاحق لا يمكن ان يوجد والعلة من حيث يمكن ان يكون المعلول ليس معطا للوجود ولا بالوجوب
ان يوجد لا يوجد والفارق في قوته ذلك معطا للوجود فصح ان الشيء ما دام كونه بحيث
يمكن ان يكون سببا ولم يبلغ الى حد بحيث تحقق الشيء بالفعل لا يكون سببا وانما يكون على ما تقدم
كما سيذكره الشيخ وذلك لان كون الشيء بحيث يمكن ان يكون ليس لذاته انه يمكن ان يكون

٧٦١

فيقتضي كونه ممكنا لان يكون ليس كاف في ترجيح [illegible] الشيء عنه فان كان نفس كونه ممكنا لان يكون [illegible] وان لم يكن كاف
فقد يمكن معه الشيء موجودا مرة ومرة لا يكون [illegible] الذي يكون ولا يمكن في الحالتين نسبة واحدة وليس
في الحالة التي يتميز منها ان يكون من ان لا يكون يتميز الا بسبب [illegible] المعلول مع امكان كونه عن العلة [illegible] كالف [illegible]
عن العلة مع امكان كونه عن العلة [illegible] نسبة امكان كونه عن العلة [illegible] عنه [illegible] واحدة [illegible] عنه [illegible]
عن ذاته [illegible] كونه عنه [illegible] القول الصحيح [illegible] يتميز بها [illegible] فان كانت تلك [illegible]
يوجب هذا التميز [illegible] اذا حصل بعينه ووجد [illegible] الذات [illegible] عليه العلة [illegible] ذلك فان الذات كانت موضوع
العلية وكان الشيء الذي [illegible] عنه [illegible] ذلك [illegible] العلة [illegible] اذا انضاف اليه [illegible] اخر كان مجموعهما العلة ولان
ما يجب عن المعلول كما كان ذلك النفس الارادة او شهوة او غضب او طبع [illegible] او غير ذلك او امر خارج [illegible] العلية فانه اذا [illegible]
[illegible] عن المعلول [illegible] وجب وجود المعلول فاذن وجود كل معلول [illegible] وجود علته ووجود علته
واجب [illegible] المعلول [illegible] العلة [illegible] يجب [illegible] الشيء بالفعل لا يكون
[illegible] المراد من هذا الكلام اثبات [illegible] الذي [illegible] المعلول [illegible] الشيء [illegible]
وبيانه ان الشيء الممكن [illegible] لا يكون [illegible] ممكن [illegible] وعلته والا لزم ان يمكن العدم [illegible] الوجود [illegible] القوة
الى العدم [illegible] الخارج [illegible] الشيء ممكن [illegible] وكون الشيء [illegible]
[illegible] المحكم الى الطرفين [illegible] لكان [illegible] يكن كاف فقد يمكن معه الشيء موجودا مرة
وقد لا يمكن [illegible] الممكن الى الطرفين سواء [illegible] نسبة الى الكون الذي يكون اولى من نسبة لا الذي
لا يكون [illegible] الكون اولى [illegible] الاولوية الذاتية [illegible] يمكن المعلول [illegible]
[illegible] فلا يمتنع المطلوب فنقول قد عرفت [illegible] الاولى [illegible] الاحتمالين الاولوية الذاتية [illegible]

[illegible]

٧٦٢

[illegible] الاولوية [illegible] موجبة لوجود المعلول فيمكن لنا فرض وجود [illegible]
مع هذه الحالة وكونه مرة ولا وجوده اخرى وعند هذا [illegible] ان يكون [illegible] ما ذكره [illegible]
[illegible] في الاشارات [illegible] العلة [illegible] من حيث انها يمكن ان يكون وهو ان امكان التكوين بالنسبة الى [illegible]
يكون [illegible] التكوين وعدمه بالنسبة الى ذاتها او وجود التكوين [illegible] ذاتها [illegible]
التكوين في الواقع وعلى الاول يلزم ترجيح احد [illegible] الثاني [illegible] الذات [illegible]
الوجود على العدم فلا يمكن تخلف الرجحان فلا يمكن العدم فلا يتحقق الامكان انتهى [illegible] على بطلان الاولوية
والا [illegible] الذات مقتضية للرجحان [illegible] الرجحان فلا يلزم امتناع العدم حتى يتحقق [illegible]
هذا [illegible] لم يكن نسبته اعني نسبة الشيء الذي يمكن ان يكون اولى بالنسبة الى الذي يكون من نسبته الى الذي لا يكون
فليس [illegible] وكذلك المعلول [illegible] وجوده [illegible] لا وجوده [illegible] عن علته
عن لا كونه [illegible] كون العلة علة للوجود اولى من كونها علة للعدم والفطرة الصحيحة السليمة [illegible]
[illegible] بانه لا بد من [illegible] الى [illegible] الى وجود [illegible] وعدمه [illegible] علة [illegible]
[illegible] اذا [illegible] الامكان باقيا او لا [illegible] حد الامكان [illegible]
واجب [illegible] الاول [illegible] بعد ذلك في مقالة العلة والمعلول ومع ذلك
نقول [illegible] الامكان [illegible] اذا كان باقيا فيحتاج الى مرجح آخر فليست العلة [illegible]
الثاني يكون العلة بالحقيقة المجموع المركب من ذات الشيء ومن تلك الحالة التي بها صارت الذات [illegible]
العلية سواء كانت ارادة او [illegible] او غضب او غيرها ولو كان امرا [illegible] الكون العلة علة
[illegible] او حصول [illegible] او وقوع [illegible] فاذا حصل [illegible] الشيء بحيث لا [illegible]

عنه على امر آخر كان صدوره عنه واجبا وعدمه ممتنعا فاذن قد ثبت ان المعلول ما لم يجب وجوده
لم يوجد فالعلة ما لم يجب وجود المعلول ويمكن العلية لها واجبة واما الشيء الذي يتوقف عليه لا امر زائد
فليس هو بالحقيقة علة و اعلم ان القول بان كان في قول الشيخ فان كانت تلك الحالة الى حالة
كما ذكره الفاضل المحشي غير صحيح لانه على هذا الاحتمال لقوله لوجب في التمييز يعني اصلا ويكون قوله
فهذه الحال اذا حصل للعلة تكرارا محضا وذلك ظاهر   وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك
ولكن ليسا معا في القياس الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك لم يحصل
وجود وليس من حصول وجود هذا ولهذا حصل وجود بوجود من حصول وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس
الى حصول الوجود ويريد ان العلة والمعلول وان كان بينهما معية وجودية في الزمان ان كان من الامور الموجودة
في الزمان كحركة اليد والمفتاح او الدهر ان كانا من الامور الدهرية كالعقل والفلك والفرق بين الزمان
والدهر ان نسبة المتغير من حيث هو متغير الى المتغير من حيث هو كذلك هو الزمان ونسبة
الثابت الى المتغير لا من حيث هو متغير بل من حيث انه موجود هو الدهر كالمعية التي بين العقل
والفلك ونسبة الثابت الى الثابت كالعقل اعني المعية التي بينهما يسمى بالسرمد ويخالف الرازي
لما لم يفطن بان هذه المعيات متحققة في الواقع ونفس الامر سواء عبر عنها بهذه العبارات
ام لم يعبر قال ان قولهم نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبته الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت
سرمد تهويل خال عن التحصيل هذا ولكن هذه المعية التي بين العلة والمعلول سواء كانت زمانية
او دهرية او سرمدية ليست ثابتة للمعلول بالقياس الى الحصول الوجودي اعني ليست
المعية بينهما باعتبار الوجود حتى يكون المعلول موجودا في كل مرتبة من مراتب الواقع يكون العلة

قوله

للعلة

موجودة

موجودة فيها وكيف يمكن ان يكون كذلك على هذا المنوال والحال ان وجود المعلول حاصل من وجود العلة وكما
يحصل وجوده من وجود شيء آخر فوجوده يتوقف على وجوده ووجود الموقوف عليه متقدم ووجود الموقوف
متأخر عنه لا مرة فعلة حصول الوجود اما بنفسه او من امر آخر ان كانت في الوجود محتاجة الى امر آخر ووجود المعلول
يحصل من وجودها وكل امرين شأنهما هذا اعني بينهما معية وجودية في جميع مراتب الواقع ونفس الامر بل في بعض المراتب
وهو مرتبة وجود المعلول [illegible] من يعرف ان المتكلمين زعموا انه يلزم الحكماء من اعتقادهم امتناع تخلف المعلول عن علته
التامة القول بقدم العالم ونفي الاختيار عن الله تعالى عن المعلول الاول وذلك الالحاد عن الحق والكفر اعاذنا الله عن القول به
وسيأتي في موضعه في هذا الكتاب اثبات حدوث العالم والهلاك الا مع الحجة بما يدل على تصحيح و[illegible]
وتحقيق [illegible] فيه حتى يرد عليك وقد ظهر لك مما ذكرنا في المقالة الثانية انه في تحقيق المعية في الواحد والكثير
ان المعية التي بين العلة والمعلول هي المعية التي في المتضايف اذ العلة والمعلول متضايفان والمتضايفان لا بد ان يكونا
معين ومعيتهما باعتبار صفة العلية والمعلولية لا في ثبوت التقدم والتأخر بين ذاتيهما مع قطع النظر عن
صفة العلية والمعلولية لا في ثبوت التقدم والتأخر بين ذاتيهما مع قطع النظر فقط
ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد منهما اذا وجد وجد الآخر واذا رفع ارتفع الآخر فليس احدهما علة
والاخر معلول اذ ليس احدهما اولى بان يكون علة في الوجود دون الاخر تقرير هذا الشك هو انه
اذا كان كل واحد من العلة والمعلول يستلزم ما يجب الوجود وجود الاخر ويجب الارتفاع ارتفاع الاخر
فيكون كل واحد منهما صالحا للعلية للاخر وليس احدهما بهذه الصفة اولى من الاخر فلا يكون احدهما
علة والاخر معلولا والمفروض ان احدهما علة والاخر معلول فحينئذ هذه الشبهة انما وجب كون
المعية بين العلة والمعلول وتحققها يستلزم لعدم كون احدهما علة والاخر معلولا اذ وجد كون بينهما

قوله

يستلزم ما لوجود الآخر وعدمه لعدمه واما الاكتساب فبين الوجود العلمي والوجود العيني فان العينية ثابتة
للعلة والمعلول بحسب الوجود العلمي اعني ان الصورة العلمية من كل واحد من العلة والمعلول علة للصورة
الاخرى في جانب الرفع والثبوت فقيس الوجود العيني بالوجود العلمي ولم يبين ان المعية بحسب
الوجود العلمي لانه في ثبوت التقدم والتاخر بين العلل بحسب الوجود الخارجي ويكفي بحسب
عن ذلك بعد ان نظر فيما يتضح به مفهوم هذه القضية وذلك لانه ليس اذا وجد كل واحد منهما
فقد وجد الآخر بلا تقديم واختلاف وذلك لان معنى اذا [illegible] انما ان يتحقق بها ان وجود
كل واحد منهما اذا حصل بحسب عينه في الوجود ونفسه لزم تحقق الآخر او ان وجود كل واحد اذا
حصل بحسب عينه في الوجود لزم ان يكون قد حصل وجود الآخر او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل
في العقل بحسب عينه لزم تحقق الآخر في العقل او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل بحسب عينه في العقل
لزم يكون قد حصل الآخر في الوجود او حصل في العقل فان لفظ اذا في هذه المواضع مما لا ينضبط
يريد بحلول غرضه [illegible] فاولا ذكر معنى يأتي تحته مفهوم القضية اعلم كون هؤلاء قول التعليمي اذا
وجد احدهما وجد الآخر فان هذا القول قول يحتمل معان مختلفة بعضها يتفق عن بعض
بعضها صادقة غير قادح في المطلوب وبعضها كاذب فيه [illegible] لزم يكون المراد منه ان الوجود لكل
واحد يحصل لوجود الآخر اي انه اذا حصل احدهما في الوجود يلزم ان يكون يحصل لوجود الآخر وهو ما
يرجعه الى ان يكون كل منهما علة ومعلولا للآخر بعينه وثانيها ان يكون منه ان وجود كل واحد منهما
مع انه حاصل بنفسه فانه يرجع او بسبب امر آخر يكون واجب يحصل عنده وجود الآخر بسبب
ويرجع هذا الى ان يكون لكل واحد منهما وجوبا ان احدهما من الآخر والآخر من الآخر او من نفسه وثانيهما

لزم يكون

والثاني ان يكون المراد ان وجود كل منهما في العقل وهذا مثل الاحتمال الاول والفرق بينهما ان الاستلزام المعتبر
المذكور في الاحتمال الاول بحسب الوجود العيني وفي هذا الاحتمال بحسب الوجود العلمي والعقلي ويرد الاعتراض على الكل
منها لكن وجود كل واحد منهما او حصول كون وجوده في العقل ان يكون الآخر حاصلا في العين او في العقل وبالجملة
يجب ان يكون حاصلا عند حصول الآخر عينه في العقل وان كان عقلا فقط او اشتركها معا في معقولة [illegible] او
بسبب القرينة ففيه ان القول كاذب [illegible] فان احدهما هو الذي اوجب تحقق حصول الآخر
بعد امكانه وهو العلة واما المعلول فليس حصوله يحققه حصول العلة بل العلة يحققه قد حصلته حتى حصل المعلول
واما القسم الثاني فلا يصدق من جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة وجب في الوجود ان كان المعلول قد حصل
من تلقاء نفسه او لغير العلة وذلك لانه ان كان قد حصل لم يجب في الوجود من حصول العلة او اوجد العلة
او كانت تلك قد حصلت بسبعة الوجه الاول لان يكون [illegible] ولكن المفارق فيصح ولا يصدق من جانب المعلول
قد حصل وذلك لان العلة وان كانت [illegible] فليس ذلك واجبا من حصول المعلول والوجه الثاني
الشيء الذي قد حصل [illegible] فقط حصل [illegible] ثم فرغ
عن ذكر المعنى في الذي [illegible] هذه القضية [illegible]
واي الذي منها كاذب [illegible] من جانب العلة او من جانب المعلول او من جانب العلة والمعلول معا قد ان المعنى
الاول كاذب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

فلا يكون معلولا لما فرض انه علة له اذ لا يحصل له من تلك الشيء الواجب الحصول به واجب الحصول بسبب
امر اخر وبين لزوم العلة ما سبقه الوجوب عنده وجود المعلول مستغنية عنه فلا يكون بينهما نسبة العلية والمعلولية
وهو خرق الفرض الا انه يريد ما بالحصول المقارنة لا الوجوب فان المقارنة بين العلة والمعلول واتصاف
كل منهما بهذه الصفة لا يمكن الا بعد وجود الآخر فيصح هذه التقدير ويصح القضية المذكورة من طرفي العلة والمعلول
بمعنى ان كل واحد منهما اذا اقترن بالآخر او جمع معه كان الآخر موجودا في نفسه مع قطع النظر عن اقترانه
الاقتران ونحوه من المعاني الاضافية واما من جانب المعلول فمن وجهين اما اولا فلان العلة وان كانت حاصلة الثبات
عند حصول المعلول لكن ليس ذلك اعني وجوب حصولها من حصول المعلول وكيف يمكن ذلك وحصول المعلول لا يمكن الا
بعد حصول العلة واما ثانيا فلان الشيء الذي قد حصل من العلة يصير واجب الحصول كما يصل الشيء
مفروض سواء كان حصوله بنفسه او بسبب امر آخر وذلك لمرتبته من بعد الوجوب مرجوها مرة اخرى
حين هو موجود حاصل الذات وهي الشيء انه ذلك ولئن سلم ان المعلول حاصل عند حصول العلة
ولئن [illegible] لا بعض بلفظ حصل مفهومه المرادف للوجوب بمعنى المقارنة والاجتماع
اذ لو اريد هذا المعنى لصحة القضية المذكورة كما ذكرنا من قبل ذلك ولما يرد ما قيل انه [illegible] ما ذكره
في هذا القسم انه لا يجوز ان يكون شيء سببا لامر يكون قبله حاصلا ولا وجه لقوله لانه كان المعلول
قد حصل من تلقاء نفسه وذلك لان المفروض انه كل واحد منهما سبب للآخر [illegible] انه حين
حصوله قد حصل فاذا كان حاصلا قبل حصوله فحصوله اما بنفسه واما بسبب امر آخر لا يخرج عن ذلك
فتقرير قاله صدر المحققين قدس سره كذب بنفسه والقضية على الاحتمال الثاني من جانب المعلول غير بين
وبيانه ان الوجوب [illegible] ممكن بالذات هو بالغير لكن بالقياس الى الغير ومعناه استدعاء
الشيء

الشيء يجب الحالة في نفس الامر انه لا يمكن ينفك عن ذلك الغير وهذا الوجوب [illegible] يوصف به العلة
بالقياس الى المعلول وكذا المعلول بالقياس الى العلة واحد معلولي امر بالقياس الى الآخر واحد المتضايفين
بالقياس الى المضايف بغير فوجوب العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن امتناع المعلول يجب وجوده الى علله
من العدم انه يمكن العلة واجب الوجود بنفسها او بالغير ويظهر من هذا احد القضية المذكورة من جانب
المعلول فان كل معلول اذا وجد نقيض انه يمكن علته مما قد وجب بالقياس اليه ولولا هذا الوجوب
لم يمكن الاستدلال من وجود المعلول على وجود علته كما في البرهان الاني ثم نحن نعلم ان القول القائل
اذا وجد الاثنان لا بد من ان يمكن الحيز انه موجودا قول يحكم مطابق للواقع سواء عقله عاقل
ام لا وكذلك بالعكس [illegible] وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا يكون لمثله معنى محصل هذا الكلام واقول فيه نظر
اما اولا فلان ما قررنا كلام الشيخ يظهر انه مراده ليس نفي الوجوب بالقياس الى الغير عن العلة حتى يقال انه نفي ذلك
غير معقول واما ثانيا فلان هذا الوجوب كما يكون للعلة بالقياس الى المعلول كذلك يكون للمعلول بالقياس
الى العلة وقد صرح قدس سره بذلك في كلامه المنقول فلان الاتي انه يقول كذب بنفسه ما القضية من جانب العلة
ومن جانب المعلول كلتيهما غير مسلم فان كل معلول اذا وجد نقيض انه يكون علته كما قد وجب بالقياس اليه [illegible]
كل علة اذا وجد نقيض انه يكون معلولها مما قد وجب بالقياس اليه مع قطع النظر عن الوجوب المستفاد منها اعني
وجوبه بالغير فحكمه قدس سره بعد [illegible] كذب القضية من جانب المعلول فقط محل تامل فتفطن واما القسمان الاخران
فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان يقال اذا وجدت في العقل وجب عنده العقل انه يحصل المعلول الذي
تلك علته بالذات في العقل والعكس اذا وجد المعلول في العقل وجب انه يحصل المعلول في العقل وجود العلة
واما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدق [illegible] قولك اذا وجد المعلول فيهما العقل بان العلة

قد حصل له وجود ولا محذور فيه حتى حصل المعلول وربما كان في العقل بعد بالطبع لا في الزمان
فقط ولا يلزم من صدق القسم الآخر من هذين القسمين الداخلين في الرابع لما عرفت أول
القسمين السابقين هو أن وجود كل واحد منهما في العقل يوجب وجود الآخر فيه فهذا صحيح من طرف العلة
والمعلول كليهما فإنه يمكن أن يقال إذا وجدت العلة في العقل بمعنى أن يعقلها العقل من حيث هي علة
وجب عند العقل أن يحصل المعلول الذي يلزمه بالذات فيه من حيث أنه معلول وإذا وجد المعلول في العقل
وتصور من حيث أنه معلول وجب أن يحصل العلة في العقل وحصول العلة ووجه ذلك أن تصور التلازم من
حيث لها هذا الوصف موقوف على تصور العلة وتصور المعلول من حيث له وصف المعلولية يتوقف على
تصور العلة فتصور كل واحد منهما وحصوله في العقل يستلزم تصور الآخر وحصوله فيه ولولا هذا الاستلزام
لما أمكن الاستدلال من وجود كل منهما على وجود الآخر لما … ولئن كان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
المعين ولا يوجب العلم بالمعلول … لا بعينه … والعلية في العقل لا ينافي عليه أحدهما
كثيرهم في أي … وتقدمه عليه في الواقع هذا أدنى في القسمين الباقيين وهو القسم الرابع من الأقسام
الأربعة المذكورة وهو أن وجود كل واحد منهما إذا حصل يجب عند العقل أن يكون وجود الآخر حاصلا
فهذا القسم صادق من جانب المعلول في الوجود … على سبيل الوجوب فإن العقل الصحيح والذهن
المستقيم يحكمان بأن المعلول إذا وجد في أي … وحصلت صورته في العقل يكون العلة حاصلة
الوجود وإلا في أي … بغيره … حتى حصل المعلول في أي … وأما في الوجود العقلي فلا يجب ذلك
أعني لا يجب أن يكون العلة حاصلة الوجود في العقل حين يكون المعلول حاصل الوجود فيه
إذ ربما كان حصول العلة في العقل بعد وجود المعلول في نفسه بعدية لا بالزمان فقط بل بالزمان

وبالطبع

وبالطبع إذ كثيرا ما يقع تصور المعلول في العقل بعد وجوده الخارجي في الزمان وبواسطته يحصل صورة
العلة في العقل كما يشهد العقل بأن وجودها فيه حصل أولا ولا يلزم من صدق هذه القضية من جانب
المعلول أن يصدق من جانب العلة لما عرفت في الاحتمال الثاني من الاحتمالات الأربعة وهو أنه لا يمكن
أن يحكم العقل إذا وجدت العلة في أي … وحصل صورتها في العقل بأن المعلول حاصل الوجود
قوله أولا في الخارج هذا الحكم بالوجوب في أي … وأما بالوجوب الوجود العقلي فقد علم حكمه مطلقا وكذلك
من جانب الرفع فإنه إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول بالحقيقة وإذا ارتفع المعلول لم يرتفع العلة بل عرض للعلة يمكن أن يرتفع
في ذاتها أو … أمكن رفع ذلك المعلول … فإنما فرضنا المعلول مرفوعا فقد فرض … بالقوة وهو أنه كان يمكن رفعه لأن كان
ممكن رفعه فإنما … بأن رفع العلة وإثباته بسبب رفع المعلول وإثباته ورفع المعلول دليل رفع ذلك وإثباته دليل إثباته لكان
احتمل قلت القائل إذا وجد أحدهما وجد الآخر الاحتمالات الأربعة المذكورة كذلك قوله إذا ارتفع أحدهما ارتفع الآخر يحتمل أن
يكون المراد منه أحد الاحتمالات الأربعة فإنه يمكن أن يكون المراد أن كل واحد منهما إذا ارتفع … يرتفع ارتفاع الآخر
في أي … ولئن يكون المراد أن كل واحد منهما مع أنه مرتفع يجب ارتفاع الآخر في الواقع ولئن يكون المراد أن ارتفاع
كل منهما في العقل يوجب ارتفاع الآخر فيه ولئن يكون المقصود منه أن كل واحد منهما إذا ارتفع يجب عند العقل أن يكون الآخر
مرفوعا في أي … أو في العقل … والاحتمالات الأول كاذب من طرف المعلول فإن رفعه يستلزم ارتفاع
العلة بل الأمر بالعكس أعني ارتفاعها يستلزم لارتفاعه ثم ارتفاعه يصير دليلا على ارتفاعها كما أن وجوده يصير دليلا
على وجودها ووجه ذلك أن المعلول يتوقف على العلة وجودا وعدما بمعنى أنه لا يمكن أن يوجد بدون العلة ولا أن
يرتفع بدون ارتفاعها فإذا فرض ارتفاع المعلول فبالضرورة نفرض مسألة يمكن الارتفاع بالقوة وإذا كان
ممكن الارتفاع فارتفاعه يكون بسبب ارتفاع … من ضرورياته … وحصوله كما أنه يصير واجب الوجود بعلته والمراد

بالامكان الامكان الوقوعي كما صلب في جهة العلة وهو الذي لا يلزم من فرض وقوع الموصوف به محال لا
الامكان الذاتي اللازم لماهيته فانه اراد بالامكان العام فلا تنافي وجوب الصادر بالغير ومراده بالقوة ما يحصل كما
يطلق على العقل البسيط الواجب لجميع الكمالات فانه ان علمك كل الموجودات بالقوة وبالجملة فهذه القضية
كاذبة من طرف المعلول فقد تبين من هذا ان ثبوت العلة مستلزم لثبوت المعلول ورفعه لرفعها الواقع
ما لا يتصور بالعكس في جانب الوجوب الحقيقي فيما ذاته احتمال الثالث فكما ذهب بعض الطرفين لما عرفت وهو بيان ما
ذكره هناك ايضا بان يقال انا كان المعلول مرتفعا عند ارتفاع العلة فلا يكون للارتفاع العلة مدخل
في ارتفاع المعلول وهو انه لا مدخل لارتفاع المعلول في ارتفاع العلة فلا يكون في منهما علة ومعلولية اذ
كل شيئين بينهما هذه العلاقة يمتنع الاستلزام وجودا وعدما بينهما ثابت بالضرورة وهذا اخرق للفرض
دافع فان ارتفاع العلة ولئن كان حاصلا عند ارتفاع المعلول لكن ليس لارتفاعه تسبب بل في
الى ارتفاعه لانه الشيء الذي ارتفع يستحيل ان يصير بسبب الى آخر مرتفع الضم واما الاحتمال الثالث فهو ان
من الطرفين وهو انه اذا ارتفاع كل واحد منهما في العقل يوجب ارتفاع الآخر كما ان وجود كل منهما
يستلزم وجود الآخر فيه واما الاحتمال الرابع فقد دفع من جانب المعلول لا من جانب العلة وهذا كما هو
ظاهر مما سبق فيرجع الى حيث ما فارقناه فنقول حل الشبهة انه ليست معية بين الشرطين لا قدمي قوله
العلية حتى يكون ليس لاحدهما اولى بالعلية من الآخر لانهما في العلية سواء بل انما اختلف لان احدهما
فرضناه انه لم يجب وجوده بالآخر بل على الآخر والثاني فرضناه انه لم يجب وجوده بالآخر
بل مع الآخر والثاني فرضناه انه كالاول وجوده مع وجود الآخر فكذلك هو الى الآخر فهكذا يجب
ان يحقق هذه المسألة ليظهر الجواب عن الشبهة المذكورة وقد ظهر مما فصله الشيخ اذ ظهر منه ان

قول

قوله بالقياس اذا وجد احدهما وجد الآخر واذا ارتفع احدهما ارتفع الآخر معناه انه يصح ان يصدق
من الطرفين انه يحقق كل واحد منهما وارتفاعه في العقل يستلزم تحقق الآخر وارتفاعه فيه وتبين ان
ثبوت المعية في العقل لا ينافي اختصاص احدهما بالعلية والتقدم بحسب الوجود الخارجي لكن الشيخ
لم يكتف بظهور ما ذكره بل اراد ان يحل عن الشبهة على نحو آخر فذكر ان الموجب بعلية احدهما
وتقدمه بحسب الواقع والمعلولية للآخر ثم يجب الواقع ليس معية احدهما مع الآخر حتى يمكن
ان يقال ان هذه المعية كما انها ثابتة لاحدهما بالقياس الى الآخر كذلك ثابتة للآخر بالقياس
الى الآخر فهذه المعية لا اختصاص لها باحدهما دون الآخر فلو كانت موجبة للعلية كانت موجبة للعلية لكليهما
او للمعلولية كانت موجبة للمعلولية في كليهما بل الموجب للعلية لاحدهما والمعلولية للآخر هو ان وجوب وجود احدهما
بالآخر فما هو موجب لوجود الآخر هو العلة والآخر الموجب وجوده به هو المعلول وان كان لكل منهما
وجوب وجود مع الآخر بالقياس الى الآخر وهما اعني كون احدهما واجبا بالآخر ومعيته معه غير متنافيين
كما يقال الشيء مع الشمس ومعها في الزمان وكذا يقال في جانب العدم وتحقيق هذه المسألة اغنى بيان
تقدم العلة على المعلول ومعيتها معه بحسب مرتبة من مراتب الواقع على ما ذكره الشيخ حقيق بان
يكتب بالتبر على الاحداق لا بالحبر على الاوراق فان قيل الشيخ ذكر في عنوان الفصل امر الحدوث
الذاتي واهمل بيانه وتحقيق الكلام فيه فما وجه ذلك قلنا وجه ذلك ان الحدوث راجع الى تأخر المعلول
قوله عن العلة وقد فصل القول فيه على ان قوله وفي الحدوث في عنوان الفصل ليس في بعض النسخ
ومما يشكل بينهما امر القوة والفعل ولئن ايهما اقدم واينما انه ثم ان معرفة ذلك من المهمات
في امر معرفة التقدم والتاخر لان القوة والفعل نفسه من عوارض الموجود ولو احقه والاشياء التي يجب

لم يعلم حيث احوال الموجود المطلق مما يجب ان يبحث عنه القوة والفعل وان ايهما اقدم من الآخر وايضا
انه لما فرغ من ثبوت التقدم لكل واحد منهما بالقياس الى الآخر فان القوة متقدمة على الفعلية في الامور
الزمانية زمانا والطبع والفعل متقدم عليها مطلقا بالشرف والكمال وبالذات والكيفية دون ذلك
لم معرفة ذلك ينفع في معرفة التقدم والتأخر اذ بها يظهر بعض اقسام التقدم زيادة ظهور
وانكشاف وايضا لان القوة والفعل من عوارض الموجود بما هو موجود ولواحقه من الاشياء
التي يجب ان يبحث عنها ويعلم حالها في علم يبحث فيه عن احوال الموجود المطلق وربما يجوز قراءة
قوله والاشياء بالرفع على ان يكون معطوفا على قوله من عوارض وفيه انه لا يجوز به هذا التفسير
تقدير الكلام ان القوة والاشياء التي يجب اه ولا يمكن هذا الحمل على ما لا يخفى لان يكون المراد
من الاشياء ما فوق الشيء الواحد وفيه من التكلف ما لا يخفى   في القوة والفعل
والقدرة والعجز واثبات الهالكة لكن شكون الشيخ ر مطالب في هذا الفصل احدها بيان
معاني لفظ القوة ولنقل مقالات الاقدم من بعض ذلك المعاني الا بعض آخر وثانيها بيان
ان القدرة التي هي احدى معاني لفظ القوة ليس من شأنها كونها في الذي شأنه ان يفعل
تارة وان لا يفعل اخرى كما نسبه المتكلمون ومن تبعه وهو وهم ويتفرع عليه بل ان كان
فعله مسبوقا بارادة فهو قدرة وفيه القدرة وثالثها تقسيم المعنى الذي هي مبادي الافعال
الى ما يكون تام الفعل وما لا يكون كذلك وان القوى التي هي مبادي الانفعالات قد تكون تامة
وقد تكون ناقصة وربما يكون بعيدة وربما يكون قريبة وكلما كان القصود البعد كان المقوي
بها عليه اكثر والبعد ما اليه الى الآخر ولذلك تقوى على افعال شيء غير متشابهة كما ان الباري

تعالى

تعالى يفعل اشياء غير متشابهة وان البعيدة ان القوى الفعلية والانفعالية قد يكون حصولها بالطبع
وقد يكون بالعادة وقد يكون بالصناعة وقد يكون بمجرد الاتفاق وبذكر الفرق بين هذه الاصناف ويطلب
مذهب من يرى انه ليس للقوة اثبات الا مع الفعل وبذكر ابطاله ضعفه وبيان ان القوة على الشيء الذي يمكن
وجوده بعد ما لم يكن لا يمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته بل يجب ان يكون قائما بموضوع او متعلق به لوجه ما
سواء كان كتعلق العرض بموضوعه او الصورة بمحلها او كتعلق النفس ببدنها ويفصل العقل
في ذلك ثم يرجع ويبين ان الحركات الطبيعية لم تكن مسبوقة بالقوة ثم الى ابطال مذهب من نقل بعدم
القوة مطلق على الفعل وان ذلك يستلزم جعل الطبيعة الاشياء تختص كالظلمة او الهاوية
فهذه مطالب الشيخ في هذا الفصل فلنرجع الى شرحها وتوضيحها   لما لفظ القوة وما يرادفها
وما يرادفها قد وضعت اول شيء للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه بها ان يصدر عنه افعال شاقة
من باب الحركات ليست باكثرية الوجود في الحيوانات ويسمى كيفيتها ويسمى ضدها الضعف
وكانها زيادة وشدة من المعنى الذي هو القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا
شاء ولا يصدر اذا لم يشأ التي ضدها العجز لفظ القوة مشترك بين معان كثيرة وتقع فيه
بمعان متعددة واول ما وضع هذا اللفظ له هو المعنى الموجود في الحيوان الذي بسببه يصدر عن الحيوان
افعال شاقة من باب الحركات والتحريكات بحسب الكمية والكيفية التي صدورها يكون باكثر
عنه اعني انه يصدر عنه في بعض الاوقات لا في الاكثر ما كالافعال التي تصدر عنه مما ليس بشاق
وضد هذا المعنى هو الضعف وقد يطلق لفظ القوة مجازا على ما بسببه الحيوان بحيث اذا شاء
ان يفعل فعل واذا لم يشأ لم يفعل ويسمى القدرة والمعنى المذكور اولا كانه زيادة

وشدة من المعنى وهذا ابين والقوة بهذا المعنى من الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والصحة والمرض
ونحوها وضدها المسمى بالعجز   ثم نقلت فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل به الشيء بسهولة وذلك لانه كان
يعرض لمن يزاول الافاعيل والحركات الشاقة ان ينفعل ايضا منها فكان انفعاله والالم الذي يعرض له منها يصده
عن اتمام فعله فكان ان الانفعال الضعيف اي اليسير حيث لم يصده ضعفا وليس له قوة والالم ينفعل ضد ان له قوة فكان ان لا
ينفعل دليلا على المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه بحيث لا ينفعل الا يسيرا قوة وان
لم ينفعل شيئا ثم جعلوا الشيء الذي لا ينفعل البتة اولى بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة ثم صيروا القدرة نفسها
وهي الحالة التي للحيوان وبها يمكنه ان يفعل وان لا يفعل بحسب المشية وعدم المشية دون زوال العوائق قوة اذ هو مبدا
الفعل للقوة بالمعنى المذكور اولا اي ما هو مقابل الضعف لانه وهو منهم لا انفعال بسهولة عن الغير ومبدا وهو القوة
معنى القدرة يعني بالنسبة الى الحيوان من الفعل او الشيء من الحركات الشاقة جعلت القوة اسما لهذا المعنى اللازم
فسمي القوة ويراد بها ما اجتمع ويشبه لا ينفعل الشيء عن الغير بسهولة وذلك ان من يزاول الحركات الكثيرة
والحركات الشاقة يعرض له انفعال وضعف والم وربما هذا الالم يصده ويمنعه عن اتمام فعله فهذا الانفعال الظاهر
المحسوس ملازم للضعف فلا انفعال ولا الم ليسيرا وتارة جعلت سببا للمبدا المذكور فسمي القوة ويراد بها ما جعله
لاجله الحيوان متمكنا من الفعل والحركات بحسب المشية وعدم المشية وارتفاع الموانع والعوائق واعلم ان
في تسمية القوة بالمعنى المذكور اولا تعتبر كون ما القوة بهذا المعنى في الاحوال والتغير فلا يكفي القوة بالمعنى اللازم للمعنى
الاول فلذلك قال الشيخ وان لم ينفعل شيئا وهي بهذا المعنى متعلق بالتشكيك فالاول باسم القوة بهذا المعنى
ما لا ينفعل البتة   ثم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا لفظة القوة على كل حال في شيء هو مبدا
تغير يكون منه في آخر من حيث هو آخر وان لم يكن هناك ارادة حتى سموا الحرارة قوة لانها

مبدا التغير

مبدا التغير من آخر في آخر بانه آخر حتى ان الصورة اذا تركت نفسها وكان مبدا التغير منه فيه فليس ذلك
فيه من حيث هو فيه بل للعلاج الطبيعي من حيث هو آخر بل كانه شيئان شيء له قوة ان ينفعل وشيء له قوة
ان يفعل وشبه ان يكون الانسان ... فيه ... المحرك نفسه والمتحرك في ... فهو المحرك
بصورته والمتحرك بمادته من حيث يقبل العلاج ... من حيث يعالج ثم بعد ذلك لما وجد
الشيء الذي له قوة بالمعنى المشهور ... كان ... وليس من شرط ذلك القول ان يكون بها فاعلا بالفعل
بل له من حيث القوة ممكن ان ينفعل ... ان ينفعل فنقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي وجوده
في حد الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية ثم سموا تمام هذه القوة فعلا وان
لم يكن فعلا بل انفعالا مثل تحرك او تشكل او غير ذلك فانه لما كان هناك المبدا الذي يسمى قوة وكان
الحاصل الذي يسمى بهذا الاسم انما هو على ما هو ... فعلا سموا هذا الذي ... اليه ما يسمى الان قوة
كقياس الفعل الى ما يسمى قوة سموا باسم الفعل ويعنون بالفعل حصول الوجود وان كان ذلك الامر انفعالا
او شيئا ليس هو فعلا ولا انفعالا ... القوة الانفعالية وربما قالوا في الهندسة كذا ... بالمهندسين لما
وجد بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلع مربع وبعضها ليس يمكن ان يكون ضلع ذلك المربع
جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه وخصوصا اذ تخيل بعضهم ان حدوث
هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه فاذا عرف القوة عرف القوي وعرف ان غير القوي
اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري واما ان لا يكون المقدار خط ضلعا
لمقدار ما مفروض ... القوي ... ضعف ... هو بمنزلة الجنس لهما ولازم ايضا اما ما هو
بمنزلة الجنس فهو الصفة الكونية للغير واما اللازم فهو ... ان ... حكم كونه لازما لها لانه

القادر ما يصح منه ان يفعل وان لا يفعل بحسب المشية وصدور الفعل عنه مثل لا صدوره وتمكن عن ذات
فالامكان الوقوعي لازم لموجود فالعقلاء يطلقون تارة اسم القوة الى ذلك اي صفة العالم اي التمكن
الجنس فيسمى كل صفة او حالة مؤثرة في غيره من حيث هو مغاير له قوة سواء كانت جوهرا او عرضا
وسواء كانت مقارنة للارادة او لم تكن مقارنة لها حتى انهم سموا الحرارة من حيث انها مؤثرة
في الغير قوة وكذا الطبيعة الجوهرية اذا حركت ذاتها بالحركات الطبيعية او غير ذاتها بالحركات
القسرية وكذا النفس اذا عالجت ذاتها في الامراض النفسانية كالحزن مثلا او شخصا اخر كشخص
غيرها في الامراض البدنية يطلق عليها القوى لان كل واحد من الطبيعة والنفس مبدا التغير في
آخر من حيث هو آخر ثم ان ما كان مبدا التغير في نفسه ليس مبدا بانه باعتبار انه هو هو بل هو
بهذا الاعتبار مغاير لنفسه ولا بد هنا من اختلاف الحيثية العقلية اعني الاعتبار ان يقال ان
النفس مثلا باعتبار انه معالجة وفاعلة للعلاج مغايرة لنفسها من حيث متعالجة وقابلة للعلاج
اذ الشيء الواحد لا يمكن ان يكون فاعلا وقابلا معا بل لا بد من اختلاف الحيثية النفسية
اعني النفس يجب ان تكون مشتملة في الواقع على جزئين باحدهما يكون فاعلة للعلاج وبالآخر
قابلة له فهي اذا صارت مبدا المعالجة لنفسها فهي بالها ملكة العلاج اعني الصورة العقلية
المزيج معالجة وبالاخرى قوة الفعل وقابلة مستعدة فكان هنا شيئان متغايران
في جزئين له قوة ان ينفعل وشي له قوة ان يفعل وذلك المتحرك بطبعه من صورة ومادة فان المتحرك بصورته والمتحرك بمادته هذا وتارة اخرى يطلقون اسم القوة على الامكان
اللازم لمعنى القدرة فيطلقون لفظ القوة مع ذلك وجه وذلك انهم عنوا القدرة لما هو
ذا شيء

ذا شيء الذي له قوة بالمعنى المشهور الاعم سواء كانت قدرة او شوقا في قوة او عرضا او طبيعة او صورة
جوهرية او نفسا نباتية وحيوانية او نفسا نبيه وسواء كانت فاعلة لشيء او منفعلة عن شيء ليس
من شرطها ان يكون بها ذو القوة فاعلا بالفعل شيء بل يصح وان ان له ان يفعل شيء من حيث له القوة
بهذا المعنى الاعم امكان ان يفعل وان لا يفعل فنقلوا اسم القوة الى الامكان اعني انهم يطلقون
اسم القوة على هذا الامكان فسموا الشيء الذي ليس له وجود بالفعل ومن شانه ان يوجد
وبالجملة المعدوم الذي من شانه ان يوجد موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية
ثم ان هذا الامكان ليس صفة لهذا الشيء اذ هو غير موجود بالفعل وما لا وجود له بالفعل لا يوصف
بشيء وهذا ايضا بل صفة لمتعلقه وموضوعه سواء كان موضوعا او مادة او بدنا ثم
انهم سموا حصول ذلك الشيء بالفعل وتمام هذه القوة فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا مثل
تحرك او تشكل او انكسار او انقطاع او غير ذلك ووجه ذلك انه لما كان المبدأ الذي
يسمى قوة اولا وكان صدور الفعل الاول في المسمى باسم القوة انما هو شيء ما هو بحقيقته فعل سموا
حصول الوجود الذي نسبته الى ما سموه الآن قوة اعني الامكان والقوة الانفعالية نسبة
الفعل الى المسمى اولا قوة اعني المعنى الموجود في الحيوان الذي هو المسمى باسم القوة باسم الفعل
وحاصله انه لما ان المعنى الموجود في الحيوان الذي هو المسمى باسم القوة قديما متقدم
على الفعل كذلك القوة الانفعالية التي هي المسمى باسم القوة الآن متقدم على حصول الوجود
فسموا حصول الوجود الذي هو المتاخر عنها ايضا فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا لا
او لم يكن نفعا لا ايضا وذلك فان هذا الامكان ليس هو امكان الاثر اي صدور

في المبدأ الكائن والمفارق والكل بل هو سبب ان الاستعدادي والامكان بهذا المعنى لا يكون الا قبليه
فوجهان كان في الفاعلية او في القابلية لعدم الاستعداد محتاجا في ضرورته قبلا والفعل الى الاعراض ولواحق
تقييد استعداد المقام للشيء كذلك الفاعل [illegible] لكن [illegible] في الاول محتاجا فيها الى الحق وعوارض تعين استعداد
التام للفعل كمثله [illegible] وبالجملة ما يتوقف عليه [illegible] عليه ثم الامكان بهذا المعنى قد يذكر الامكان الذاتي
الذي ليس من شرطه ان يكون المتصرف فيه [illegible] كان واحد منهما عبارة عن سلب
٧ الوجه حق — ضرورة طرفي الوجود والعدم ولكن يقال قد فان هذا المعنى في جهة كيف ذاتية من حيث هي هي لا غير ان
حيث ذلك المعنى في الطرفين [illegible] وفي الاخر [illegible] حال الشيء [illegible] بحسب الاكثر
الاستعدادية التي بها [illegible] قريبة او بعيدة الى [illegible] المستعد له فالامكان بهذا المعنى خرج الاول
كما ان [illegible] ثم ان البعض [illegible] ثم ان ذلك الامكان غير الامكان
الاستعدادي [illegible] مع الامكان الذاتي انما هو في لفظ الامكان وخرجه من ذلك دفع ما اورد على
ان كل حادث مسبوق بمادة وذلك انهم [illegible] وذلك بان الحادث قبل وجوده ممكن والا
لزم الانقلاب [illegible] الواجب او العدم [illegible] كل حادث قبل وجوده [illegible] والامكان امر ثبوتي
ليس [illegible] فاذا [illegible]
غير البرهان [illegible] للمفارقات المحضة اذ هي قبل وجودها ممكنة
الوجه فيه ان المراد بالامكان [illegible] الامكان الاستعدادي وليس للمفارقات هذا الامكان
ولم يعلم ان هذا البرهان [illegible] الحادث
لم يكن ممكن بالامكان الاستعدادي قبل وجوده لزم الانقلاب [illegible] الى الامتناع [illegible] او الوجوب
الذاتي

الذاتي لعدم انه يلزم لو لم يكن قبل وجوده ممكنا بالامكان الذاتي واتصافه في حال العدم بهذا الامكان
لا يستدعي ثبوت محل له والا لزم ذلك في المفارقات [illegible] مثل [illegible] الفعال له هذا والحق ان المراد
من الامكان في البرهان المذكور هو الامكان الذاتي الذي يتصف به جميع الممكنات لكن الفرق بين
المفارقات والمقارنات [illegible] الامكان في المفارقات هو وجودها باعتبار
بعض الحيثيات العقلية التي [illegible] العقل [illegible] وقد حكم عليها بالامكان بخلاف
الكائن فان حال امكان قبل وجوده لشيء اخر غير ذاته فالامكان في جميع [illegible] الا انه
في الحادث كان [illegible] سابقة [illegible] الامكان الاستعدادي [illegible] عدم مباينة
ذلك الكائن [illegible] الصدور عن المبدأ الفياض وتلك المباينة حاصلة في الابتداء بحسب ذواتها
من [illegible] الى [illegible] الذاتي صادرة عن مبدأها الجواد بلا
الكون الكائن فان الامكان الذاتي فيها غير كاف في [illegible] فيها من شيء اخر خارج
عن ذواتها [illegible] تمام بعد كونها [illegible] فقد ظهر ان الامكان
المذكور لا يتوقف [illegible] الامكان الاستعدادي [illegible] الامكان الذاتي كما توهمه بعض
[illegible] فيرجع الى ما فيه من شرح كتاب
فاعلم [illegible] عن عوارض [illegible] الجسم والسطح والخط [illegible] والبعض [illegible]
[illegible] ان يكون له [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] بالقوة [illegible] ان حدوث المربع
[illegible] اصطلاح [illegible] اطلاق لفظ القوة على الامكان

كما ذكر الشيخ ثم انه ربما يطلق لفظ القوة على شيء اعم من معنى الامكان الاستعدادي وجهتها واذ قد عرفت
معنى القوة الانفعالية المذكورة فاعرف معنى القوة الفعلية بحسب المقابلة بحسب كل واحد منهما فالفاعل يقابل القوي
بحسب المعنى الاول والضعيف مقابله بحسب المعنى الثاني كما ان سهل الانفعال يقابله بحسب المعنى الثالث
والضروري بحسب المعنى الرابع وكذلك المحكم الذي ليس من شانه ان يكون منفعلا بطبعه واعلم ان القوة بمعنى
مبدأ التغير بالفعل عنها اما ان يكون امرا واحدا او امورا مختلفة على التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر
عنها او لا يكون فهي اقسام اربعة الاول ما يصدر عنه فعل واحد بلا شعور وارادة وهي القوة في الاجسام
المسماة طبيعة ذي صورة نوعية كما في الاجسام المركبة المسماة بصورة نوعية كما في القوة
التي في الزيتون والافيون وربما تكون اعراضا من الاعراض مثل الحرارة والبرودة فانهما مبدآن
للاحراق مثلا والتبريد الثاني ما يصدر عنه فعل مختلف من غير شعور ويسمى النفس النباتية والثالث
ما يصدر عنه فعل واحد مع شعور ويسمى النفس الفلكية والرابع ما يصدر عنه افعال متعددة مع شعور بها
وذلك هي القوة النفسانية الموجودة في الحيوانات وقد يطلق الصورة النوعية على ما يطلق عليه الطبع البسيط
وربما يطلق الطبيعة على كل قوة والصورة على النفس ومن هذا الظاهر ان حمل القوة
على ما تحته ليس حمل الجنس على انواعه وقد اشتبه على بعض الجهلة امر القوة التي بمعنى القدرة
فانهم ظنوا انها لا تكون موجودة الا حيث يمكن ان يفعل ومن شانه ان لا يفعل فان
كان من شانه ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان
هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس قدرة ولا قوة
بهذا المعنى وان كان يفعل بارادة او انه دائم الارادة لا يتغير ارادته وجوبا

اتفاقيا

اتفاقيا وليستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة الذي يؤثرون
هو لا ان يكون ما به موجود يعني وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل
اذا لم يشأ وكلا هذين شرطيان اي انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وانما
دخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء
بوجه من الوجوه او صدق حمليا فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل يلزم ان يصدق
لكنه لا يشاء وقتا ما واذا كذب ان لا يشاء البتة وجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشأ
لم يفعل فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا شاء فيفعل واذا صح
انه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل فعل من حيث هو قادر فقد صح انه
اذا لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشاء وقتا ما وهذا
ما عرفته في المنطق يريد تحقيق ان القوة بمعنى القدرة ليس من شرطها كون محلها بحيث
يكون متمكنا من الفعل والترك كما زعمه المتكلمون وهم من حيث انهم
يظنون ان الذي ليس من شانه ان لا يفعل اصلا ليس بقادر وان القادر هو الذي يفعل
تارة ولا يفعل اخرى بحسب مشيته وارادته ولعلهم انما ذهبوا الى ذلك لانهم لما رأوا قدرة
الانسان انما تتحقق بانه قد يريد شيئا فيفعله وقد يريد ضده فيفعله او لا يريد شيئا فيتركه
حكموا بان القدرة انما تتحقق في جميع الاشياء بالفعل تارة والترك اخرى او انهم رأوا اهل
اللغة والعرف يعرفون القادر بانه الذي اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل فتوهموا

عن ذلك انه لابد في تحقق هذه القضية من تحقق مضمون بهما اذا شاء فعل وان لم يشأ فلم يفعل والشيخ
رد عليهم بان الذي يفعل دائما وليس من شأنه الترك اما ان لا يكون له شعور بما يصدر عنه
واما كالنار التي تحرق دائما واما دائما بالذي يسره واما ان يكون له شعور بالذي يصدر عنه وبالجملة فعله
مسبوق بعلم وارادة فالذي يفعل دائما وليس له شعور بما يصدر عنه فليس بقادر اصلا
وليس له القوة بهذا المعنى اصلا بل ان كان له قوة فبمعنى آخر اطلق عليها القدرة عن
بل انما يطلق عليه القوة كما يطلق على طبيعة النار مثلا القوة والذي يفعل دائما مع فعله شعور
كان اولو وهما او بعقل سواء كان زائدا على الذات او نفس الذات ولا بغير ارادة سواء كان غير
الشعور المحض اللازم او كان محتاجا الى امر آخر فهو قادر وفيه القدرة وذلك ان حد القدرة هو كون
الشيء بحيث اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وهذا انما يصدق على من يفعل دائما
مع شعوره بما يفعله بيان ذلك ان قول اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل شرطيتان
وهما داخلتان في هذا الحد بما هما شرطيتان وقد تقرر في المنطق ان صدق القضية
الشرطية لا يتوقف على صحة استثناء بوجه ما فصدق قول اذا شاء فعل لا يتوقف على
كونه شاء ولكنه صح قولنا واذا لم يشأ لم يفعل على صحة لكنه لم يشأ بل ربما كان
وان لم يصدق الاستثناء ان هما ان قولنا اذا كان زيد حمارا كان ناهقا صحيح ولا يتوقف
صدقه على صحة استثناء او صدق حمليتي اللتين هما اجزاؤه فصدق قول اذا لم يشأ
لم يفعل لا يستلزم صدق انه لا يشأ وقتا ما كما ان صدق قول اذا شاء فعل لا يستلزم
صدق

صدق انه لا يشاء وقتا ما كما ان صدق قولنا اذا شاء فعل لا يستلزم صدق انه يشاء
وقتا ما ولكذب انه لا يشاء وقتا ما لا يستلزم كذب اذا لم يشأ لم يفعل وذلك لان
المعتبر في صدق الشرطية ولهذا ليس صدق الجزئين ولهذا اذا ما يكون الشرطية
صادقة وجزاها كاذبان كما في المثال الذي اوردناه وقد يكون كاذبة وجزءها الآخر صادق
والآخر كاذب كما في قولنا لو كان الانسان حمارا كان حيوانا وحاصل ان مقتضى قولنا
اذا لم يشأ لم يفعل انه لو كان لا يشاء لم يفعل لكن ان يعرض قولنا اذا شاء فعل انه اذا شاء
فعل واذا صح ذلك صح ان فعله مسبوق بارادته ومشيته ولا يعتبر بالقادر الا الذي كان
فعله باختياره وارادته فقد تبين مما ذكرنا انه يصدق حد القدرة على من يفعل دائما وان
كذب في شأنه لا يشاء وقتا ما وجه ما يناسب هذا المقام ان الفخر الرازي زعم في شرح الاشارات
ان الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في قدرته تعالى نزاع لفظي وذلك ان الفريقين
اتفقا على ان الازلي لا يكون معلولا لفاعل مختار وانه يمكن ان يكون معلولا لعلة موجبة بل النزاع
بينهم انما هو في حدوث العالم وقدمه فقالت الفلاسفة بقدمه وذهبت المتكلمون بحدوثه
ورد عليه العلامة المحقق بان هذا صلح من غير تراضي الخصمين فان المتكلمين استدلوا
على حدوث العالم من غير توقف لها على ابطال العرض حسب كلامه وعدمه ثم لما بعد ذلك على انه
محتاج الى المحدث وانه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا وجب خلاف ما ثبت بالدليل
من حدوث العالم فتبين من هذا ان المتكلمين بنوا اثبات اختياره تعالى على حدوث
العالم لانهم لما قالوا باختياره بنوا عليه القول بوجوب حدوث العالم ثم ما ذكر من الفاق

الغرض فيستحيل اذ استناد المعلول الازلي الى علة مختار فليس لك اذا انفك فعلم انه ضرورة
الى ذلك بل ذهبوا الى انه يتصور صدور المعلول الازلي عن غير العلة الا ان العلة الفاعلية
واف الفاعل الازلي اشترط الفاعلية لان فعله غير ازلي ولما ذهبوا الى ازلية العالم استندوه
الى فاعل كذلك ولما ذهبوا الى ان الواجب فاعل ازلي تام الفاعلية حكموا بان العالم
يجب ان يكون ازليا ولم يذهبوا الى عدم اختياره تعالى بل الى ان اختياره لا يوجب التغير في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع
الجسمانية هذا وقال صدر المحققين قدس سره الحق انه لا منافاة بين ثبوت الارادة القديمة
الوجوبية وحدوث العالم وبيان ذلك يحتمل مفصلا ثم قال القدرة انما يحصل متعلق
بالمشيئة لكن مشيئة الاول تعالى يستحيل ان تكون بالامكان او الشرط مثل حيثية
امكانية ولا بشوق زائد ولا داع محصله ولا اثر ولا انحراف القادح بل هذا وجوب
فقط بلا امكان وفعل صرف بلا قوة ومحض بلا انحلاف القدرة هناك تامة كاملة
لا تعلق بامر خارج من انبعاث داعية او شوق او زوال مانع او حضور معاون او صلوح
وقت او حصول قابل وهي بخلاف القدرة فينا فانها ليست القوة بمعنى الامكان فان القادر
منا يحتاج في قدرته لتساوي طرفي الفعل والترك اليها الى امر زائد يخلف القادر
وقدرته يتعلق به الارادة الموجبة لقدرته من الدواعي والاسباب المختلفة والاغراض المتجددة
وذلك مثل اهله لي جهة الكاتب في حيث ركب فيه العلم والنفس بالكتابة او القابل
كما جرى في القرطاس او الخشب والمعاون كما في جهة الالة الا وجود ما يترك الاجل تعليم

بها

بها اراده الفعل الذي هو الشر او صلوح الوقت كالحاجة مثلا الادهم الى وقت الصيف او جهة
معترض لي جهة مرضه الاكل او احتاج اشتهى المريض للفرج او زوال المانع كلي جهة مرض الحركة
في الحبس الى زوال القيد وما يجري مجرى ذلك من الموانع والاسباب فمن لم يعرف قدرته تعالى على هذا الوجه
فلم ينزه عن التجسيم والتشبيه تعالى الله عما يقول الظالمون هذا كلامه واعلم ان للقدرة تفسيرا
اخر وهو كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل والترك جميعا وعن المحققين من زعم ان هذا المعنى
والمعنى المذكور اولا متلازمان وذلك لان الفاعل اذا كان بحيث اذا شاء فعل
واذا لم يشأ لم يفعل كان بحيث وانه بحيث يصح منه الفعل ويصح منه الترك وهذا الاتيان في
وجب الفعل منه ووجوده بحسب الارادة فمن اثبت له تعالى القدرة بالمعنيين كرفقة اثبات
القدرة له تعالى بالمعنى الاخر اذ هما متلازمان بحسب المفهوم والتحقق ورد عليه بان الحكماء يقولون
له تعالى القدرة بمعنى كونه بحيث اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل ولا يقولون له القدرة
بالمعنى الاخر وذلك اللزوم ان يكون فيه جهة امكانية تعالى عن ذلك فالحكماء بين المعنيين وذلك
ان مرجع الصحة في طرفي الفعل والترك الى الامكان الذاتي فكونه تعالى بحيث يصح منه الفعل
مرجع معناه الى انه تعالى يمكن الفعل وذلك في جانب الترك وايضا ارادته تعالى عندهم
ليست مغايرة لذاته المقدسة بل هي عينها فاذا كانت الذات المقدسة ولا منه بحيثية
يصح منها الفعل ويصح الترك فيلزم امكان الفعل بالقياس الى الارادة الواجبة ايضا فيمكن غير
واجب وكذلك الترك نعم انما يصح هذا على راي من يجعل الارادة مغايرة للذات الا انه
ازليته عليها فانه مع هذا التقدير يمكن ان يكون نسبة الفعل والترك الى الذات متساويا

والى الارادة وجوباً فان قلت يمكن ان يكون الصحة صفة للمفعول لا للفاعل وبحسب المعنى
ان هذا المفعول ممكن الصدور عن الفاعل وممكن اللاصدور حتى لا يلزم حصول جهة امكانية
في ذاته المقدسة حتى يلزم ما توهم عندهم من ان وجوب الفعل يستتبع ايجابه فالجواب انه
على هذا التقدير يلزم ان يكون كل فاعل مختاراً لان فعل غير المختار ايضاً ممكن الصدور
واللاصدور ولان الامكان ضروري الثبوت للممكن وهذا الجواب مردود لان الافعال صدورها
عن افعال غير المختار بالقياس الى انفسها لا ينافي وجوب صدورها بالقياس الى الفاعل مثلاً
صدور الحرارة عن النار بالقياس الى نفس الحرارة ممكن وبالقياس الى النار واجب فلا يلزم من
كون الصحة صفة للمفعول اختصاص الفاعل بالمختار وقال بعض الاعلام من المتكلمين في بيان
تلازم معنى القدرة وتعيين محل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين صدور الفعل عن الفاعل
قد يكون من مقتضيات ذاته بحيث لا يكون لاعتبار المشية مدخل في الصدور فيسمى
ذلك الفاعل موجباً باعتبار انه ليس فيه منشأ الوجوب [illegible] اماماً غير موقوف على شرط
داخل من خارج او غير تام وقد لا يكون كذلك بل يكون الصدور واللاصدور بالنسبة
الى ذاته بدون اعتبار مشية متساويين ويمكن ان يرجح احدهما على الآخر بالمشية
فيسمى ذلك الفاعل مختاراً باعتبار انه يصح عنه كل من الصدور وعدمه اذا لم يلاحظ
مشيته لهما وبعد اعتبار امكان الترجيح بمشيته لا بدون عن ابتداء عن سبيل
الاشتقاق عن القدرة تارة تكون الفاعل بحيث يصح منه الصدور واللاصدور
بالنظر الى ذاته من دون ملاحظة مشيته وتارة يكون بحيث ان شاء فعل وان

لم يشأ

لم يشأ لم يفعل وبهذا ان المقولان للاذهان لمعنى القدرة والاختيار والتغير عن السبب [illegible] الاكثر الا
باللوازم ثم من الظاهر ان صدور العالم عن الواجب تعالى عند الفلاسفة ليس من قبيل الاول بل من قبيل
الثاني وهم لا ينكرون الى انه تعالى ليس بفاعل مختار بل ذهبوا الى ان قدرته وارادته الا
كان عين ذاته بل علمه بنظام الكل على الوجه الاصلح الذي هو عين ذاته من حيث انه منشأ
وسبب لصحة صدوره عنه قدرته واختيار من حيث انه منشأ وعلة لوجوب الصدور عنه ارادة فمن
ذلك في كتبهم ولا نزاع للمعتزلة معهم في ذلك بل منشأ النزاع بينهم في ان قدرته تعالى هل هي
منشأ الصحة عدم لزوم الفعل لذاته لا بل كما قال الامام عنه وانما بحيث يمكن لعلة صحة
وهذا رجع النزاع في قدم العالم وحدوثه انتهى وحاصل كلامه ان معنى كون الشيء قادراً هو
كون ذاته بحيث يصح منه الفعل ويصح منه الترك بالنظر الى ذاته وان كان فعله واجباً بالقياس
الى امر غير ذاته كالمشية والارادة والواجب تعالى على رأي الحكماء وان كان ارادته
عين ذاته المقدسة لكن علمه لم يلاحظ ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن ارادته و
انتهاء الفعل والترك فاذا لاحظنا ذاته مع قطع النظر عن ارادته واعتبرنا ما من حيث هي
نسبة الفعل المحلل الصدور عنه اي يمكن لم يفعل واذا لاحظنا الا مع قطع النظر
عن ارادته ونسبتنا الفعل يكون واجب الصدور فاذن يصح تفسير قدرته تعالى بكون ذاته
بحيث يصح منه الفعل ويصح منه الترك وظهر منها ان النزاع بين الحكماء والمتكلمين
ليس الا في قدم العالم وحدوثه كما ذكره الفخر الرازي وانه لا يلزم حصول جهة امكانية
في ذاته بحسب الواقع ونفس الامر وان لزم حصولها فيه باعتبار ملاحظة العقل اياه

وبهذا ما ذكره صاحب المحاكمات حيث قال امكان الفعل بالنظر الى نفس صفة القدرة لا ينافي
لا ينافي الوجوب بالنظر الى صفة الارادة والعلم اعني ان الى كمال العلم وان كانت
صفاته تعالى كلها متحدة في الوجود وكما ان نسبة الامكان الى الوجوب كنسبة النقص الى الكمال
ولنسبة الاثر الى الكمال فكذلك نسبة بعض الصفات الى البعض فمبدئية القدرة مبدئية الامكان ومبدئية
العلم والارادة مبدئية الوجوب ولا منافاة . ولقد طولنا في الكلام تحقيقا للمقام وههنا
القوى التي هي مبادي الحركات ذوات بعضها قوى تقارن النطق والتخيل وبعضها قوى لا تقارن
ذلك والتي تقارن النطق والتخيل فانه يمكن ان يعلم ويعقل فيه الآن ما لا ان يكون بقوة
وحدها ان تتوهم امرا لذة او الم وان تتوهم بالجملة الشيء وضده وكذا منه القوى انفسها
او حالها فهي قوة تحمل الشيء وضده لكنها بالحقيقة لا تكون قوة تامة اي مبدأ التغير من آخر
في آخر بانه آخر التام والفعل الا اذا اقترن بها الارادة منبعثة عن شهوة وهي تابعة للتخيل
شهواني او غضبي او عن رأي عقلي تابع لفكر عقلي او تصور صورة عقلية فكان اذا اقترنت
بها تلك الارادة ولم تكن ارادة جبلية بعد بل ارادة جازمة وهي التي هي الاجماع الموجب
للتحريك الا عن صارت لا محالة مبدأ بالفعل للفعل بالوجوب او دقة بين ان القوة ما لم يصر
علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلول وقيل ذلك محال فانه لو كان الارادة
ضعيفة لم يقع اجماع هذه القوى المقارنة للنطق بانفرادها لا يجب عن حضور منفعلها
ووقوعه منها بالنسبة التي اذا فعلت فيه فعلت بها ان يكون ينفعل بها وهي بعد قوة
وبالجملة لا يلزم من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان ينفعل وذلك لانه لو كان يجب

عنها وحدها

عنها وحدها بالشيء ينفعل لكان يجب من ذلك ان يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات
بينهما وهذا محال بل اذا صارت كما قلنا فانها تفعل بالضرورة فيتم تقسيم القوة الفاعلة
التي هي مبادي القوة التي هي والنار قسمة كما ان القوى المنفعلة حيث ههنا القوى التي هي مبادي الحركات
والافعال التي هي اما صحاب الحركات والسكونات ومن صار ثم تحرر مقارنة للنطق والتخيل
والنطق عبارة عن الادراك العقلي سواء كان صادرا بالفكر او بغيره وهي البحث والحدوث والتخيل
عن الادراك الجزئي الباطني حسب الحس المشترك او الاحساس وقد لا تكون مقارنة لهما اعني
النطق والتخيل ثم القوى التي تقارن النطق والتخيل خص النطق والتخيل عن غيرهما ان
الادراك العقلي والجزئي الباطني متعلقان بالضدين فيمكن ان يعلم بقوة حيوة الانسان واللا
انسان والفرس واللافرس وان تتوهم بقوهم او صحة اللذة والالم وغيرها لكنها بل
القوى الفعالة المقارنة لهما كل واحد منهما قوة على الشيء وضده بمنزلة الصدر عن قوة
وحل الحركة والسكون منها وبالجملة حاشية النطق والتخيل للقوى الفعلية من حيث تعلقهما بالادراك
وهذه القوى الفعالة وان كانت لهما نسبة بالنسبة الى الصدر عنها لكنها بالحقيقة ليست
تامة اي ليست هي مبدأ التغير من الآخر في الآخر من حيث هو آخر بالتام والفعل
بنفسها هو طالب اذا اقترن بها ارادة تكون منبعثة عن شهوة وهي تابع للتخيل شهواني
او غضبي او ارادة منبعثة عن رأي واعتقاد عقلي تابع لفكر عقلية او تصور صورة
عقلية صحح فيها ان الفعل لا يتوقف على فكر ونظر وذلك حيث لا بعد للقوى الى اخرة الارادة
اي كلها متوارثة بتلك هو اخر غيرهم و اجماع بل يحتاج بعده الى الجزم وهي التي تسمى

بالاجماع وحينئذ تجب تحريك الاعضاء والاوردة والعروق والرباطات فحينئذ تصير بالفعل مبدأ
لما يصدر عنها من الافعال والتحريكات وقبل هذا الانضمام والاقتران مبدئيتها بالقوة
والامكان وقد بان بما ذكرنا انه ليس الشيخ عند تمام العلة ما لم يصر علة بالوجوب
والامكان يجامع الترك بالفعل عليه ولم يحل الا بعد وجود المنع عنها بالفعل وهناك
ذلك ان اصرار اذ التصور شيئا لكن باعتقاده لا بد او جد من طبعه ميلا اليه فاذا لم يعارضه
ميل آخر يزاوله لا محالة وربما اذا تفكر فيه وعلم ان طلبه لا بد او عين لذيذ في الواقع ولم يزد
اليه وربما ملاحظة لذيذة الذيذة في الواقع فيميل اليه بطبعه ولكن يرى المصلحة في ترك المراد له
فهذا الراي يمنعه عن المزاولة مع تحقق الميل الاول بحركة مثلا المريض الذي يشتهي اكل الشيء الحلو
يشتهي اكل الحلو ويعلم ان اكله مرض له وان الصلاح في ترك اكله فهذا العلم يمنعه من اكله
الحلو او يساهم المنع عليه بالصبر عن الاكل ولغلبة الحرص يميل الى الاكل فيضعف الميل الاول
مع الميل الثاني فحينئذ ان قوة الاول يغلب الميل الثاني على الميل الاول وبالجملة
الارادة لم تبلغ حد الجزم لا يترتب عليها اثر فاطمئن بهذا ان ترتب الاثر
على الميل مع وجود ميل مخالف له مع ... وبهما جميعا لا بد ان يكون مع غلبة احدهما ومعارضته
الاخر فهذا بان جزء ان هذه القوى الفعلية المقارنة للنطق والتخيل بافرادها
مع قطع النظر عن الارادة البالغة حد الجزم المسماة بالاجماع لا يكون مصدر منفعلها
ووقوعه اي المنفعل من هذه القوى الفعالة بالنسبة الى جملة التي اذا تعلقت في المنفعل
بالارادة عن علة قدرا فرائها بها ان يفعل في المنفعل وهي تعده بالقوة

اي غير

اي غير مقترنة بالارادة الجازمة وبالجملة لا يلزم من ملاقاة هذه القوى الفعلية للمنفعل ان
تفعل فيه وينفعل هو ذا في حد اذ ليس يلزم من صدق قولنا اذا كانت القوى الفاعلة
مقترنة بارادة جازمة وملاقية للمنفعل وجب عنها الفعل صدق قولنا اذا كانت
القوى ملاقية للمنفعل مجردة عن الارادة الجازمة وجب عنها الفعل بل هو كاذب
لانه اذا وجب عنها الفعل مع تجردها عن الارادة الجازمة لوجب ان يصدر عنها الافعال
المتضادات والمتوسطات بين هذين جميعا في حالة واحدة اذ المفروض انها بنفسها علة
لما يصدر عنها وقد عرفت وجوب المنع عنه وجود علته التامة ولا ريب في ان ذلك محال وكيف
يمكن ان يصدر عن شيء واحد في حالة واحدة الحركة والسكون معا بالذات بل هذه القوى اذا
اقترنت بها الارادة الجازمة تصير علة بالضرورة لوجوب تصير علتها تامة فيصح صدور الفعل منها
واما القوى التي هي غير ذوات النطق والتخيل فانها اذا لاقت القوى المنفعلة وجب
هناك الفعل اذ ليس هناك ارادة وشبهها يشترط فان اشترط هناك شيء كما يشترط
فاذا كان يحتاج الى جمع في ذلك الطبع هو اما المنع للاخر واما خروج المانع والمنع
فجميع ما كان قبل وما يحصل وبهذا نظرا الى الارادة المشترطة لكن الارادة تفارق
هذا من حيث العلم ه القوى الفعالة الغير المقارنة للنطق والتخيل كالقوة التي هي
مصدر للحرارة في النار مثلا اذا لاقت القوة المنفعلة فانها تفعل فيها لا محالة من غير
تردد واختيار اذ هي لما كانت غير مقارنة للارادة اذ العلم فيه الاشعور له ولا ارادة
فلا ارادة فيها شرط ولما كان الموجب حصول الملاقاة القابلة فلا فرق بينها ايضا اذ فرق

انه يمكن للشي بالقياس الى ما ليس بحاصل له بالفعل والمراد بالشوق هنا الشوق التسخيري الذي
كمثل بغاية تحصيل الكمالات كما للحجر الى السفل المستكمل لبعض نقص له في اينه
الطبيعي فاذن لو كان هناك امر مشترط بكون طبع غير ذلك الطبع المشترط اي ان يكون
مبدءا لذلك الطبع الذي حصول الاثر منه موقوف على وجود ذلك الطبع اولا بل يكون هو
والآخر جميعا مبدأ قبل للاثر فيكون هذا الطبع المشترط جزء لما هو الفاعل حقيقة الذي
يجب صدور الفعل عنه تحقيقه فيكون على هذا التقدير هذا الطبع المشترط نظير الارادة اي جارية
المشترط فيه ان كل واحد منهما جزء للمبدأ الذي منه الفعل الحقيقي ما هو منه بالقوة انما الفرق
بان احدهما وهو الارادة اي جزئية المشترط عرض والاخر وهو الطبع المشترط جوهر وبان
الارادة تابعة للعلم والادراك وقابلة للشدة والضعف وليس الطبع كذلك وعلى
التقدير يلزم صدق النقض على ان لا يكون ما فرض مبدءا مبدءا فانه على الاول يكون المبدأ
بالحقيقة ذلك الطبع المشترط وعلى الثاني يكون جزء المبدأ لا كله فقد تحقق ان القوة الفعلية
الغير المقارنة للنطق والتخيل متى لاقت القوة المنفعلة وجب صدور اثرها
والقوة الانفعالية ايضا التي يجب اذا لاقت الفاعل ان يحدث الانفعال في
الاشياء هي القوة الانفعالية التامة فان القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون
ناقصة لانها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة فان في المني قوة ان يصير رجلا
وفي الصبي ايضا قوة ان يصير رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج ان يقارنها
ايضا قوة محركة قبل الحركة الى الرجلية لانه يحتاج ان يخرج الى الفعل شيئا ما
غير الرجل

غير الرجل ثم بعد ذلك يتهيأ لان يخرج الى الفعل رجلا وبالحقيقة فان القوة الانفعالية
الحقيقية هي ما في المني فيحصل له ليس فيه بعد قوة انفعالية فانه يحتاج الى ان يكون
وهو مني ينفعل رجلا لكنه لما كان في قوته ان يصير شيئا قبل غير المني ثم ينفعل
بعد ذلك الى شيء آخر كان هو بالقوة ايضا ذلك الشيء بمساعدة الاول وهكذا القوة
كل شيء فبعض ما يحصل فيها بعد وجودها على البعض فيحتاج المعوق عنه الى زواله وبعض
ما فيه المعوق على بعض آخر ولكنه يحتاج الى قرينة اخرى حتى تتم الاستعداد وبها القوة
بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها قوة فاعلية قبل القوة
الفاعلية التي ينفعل عنها فان الشجر ليست بالقوة مفتاحا لانها يحتاج الى ان يلقاها
لمولا قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية للمفتاحية وهي القوة النجارية والنشر والنحت
ثم بعد ذلك يتهيأ لان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلة للمفتاحية لما فرغ عن
تقسيم القوة الفاعلة الى التامة والناقصة شرع الآن في تقسيم القوة المنفعلة ايضا
الى التامة والناقصة فان التامة وهي القريبة هي التي اذا لاقتها القوة الفاعلة وجب
ان يحدث في الاشياء المنفعلة ما يحدث عنها بحسب القوة الفاعلة وبالجملة لا يتوقف
صدور ما يصدر عنها الى مقارنة قوة فاعلية اخرى قبل هذه القوة الفاعلة التي ينفعل عنها
والناقصة وهي البعيدة عكسها هي التي يتوقف حدوث ما يحدث عن القوة الفاعلة
فيها في هذه القوة الانفعالية الى مقارنة قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفعل
عنها حتى تتهيأ للانفعال عن هذه القوة الفاعلة مثال التامة القريبة القوة الانفعالية

التي في المني لقبول الصورة الحيوانية والتي في الصبي لقبول الصورة الرجلية ومبادي اخر
البعيدة القوة الانفعالية التي في المني لقبول الصورة الرجلية فانه يصح ان يكون
المني ما دام منيا بالفعل قابلا للصورة الرجلية بمعنى انه من شانه وفي قوته ان يصير رجلا
لكن بعد ان يصير قبل ذلك شيئا آخر فالمني بالقوة رجل والقوة التي فيه لقبول الرجلية
يحتاج قبل ان تنفعل القوى الفعلية المحركة الى الرجلية الى قوى فعلية تحركه الى شيء ثم الى
الصبوية وكلما قرب من قبول الصورة الرجلية قل احتياجه والقوة الانفعالية التي في
الصبي لقبول الرجلية فلا يحتاج في الانفعال عن الفعلية المحركة الى الرجلية الى فاعل آخر
غير فاعل الرجلية والقوى الانفعالية في حقيقته هو الانفعالية القريبة التي منه واما الانفعالية
الناقصة البعيدة فهي قوة القوة وامكان الامكان وفي قوله في المقالة الاولى وهي
بالقوة كل شيء اشارة الى انه لا مانع من ان يقال ان في المني قوة الرجلية با
عتبار ان قوته بعيدة فان المادة الاولى بالقوة كل شيء على ما تبين في المقالة
الثانية سابقا مع ان قوتها بالقياس الى بعض الصور في غاية البعد وبعض ما فيها مانع
من حصول صورة اخرى ما دام موجودا فيها فيحتاج المعوق عنه الى زوال العائق مثلا
قبول المادة الصورة النارية لكن ما دام فيها الصورة المائية موجودة وبعض
آخر مما فيها ليس عائقا عن حصول البعض الآخر لكن تهيؤ المادة وتصورها به موقوف
على قران جرى فاعلية متعددة بعضها قبل بعض حتى يتم استعدادها لقبول ذلك الامر
وكلما كان ذلك الاجرام والاغذية الاكثر قرب كانت الوسائط اقل القوى الفعالة

في المقالة

في المقالة الاولى اكثر وكلما كان البعد كانت الوسائط اقل بل شرائطها الصور السابقة واستعدادها الا ترى ان
ما يتوقف عليه قبول الصور الآتية واستعدادها بالفعل استعدادها بالصور السابقة يحصل ببعض ما يحصل استعدادها
للصور الآتية ثم لكن السابق ومما لا تقبل للقوى الانفعالية القريبة التي للقوى الانفعالية البعيدة ان تقبله وهي القوة
الانفعالية التي في الشجر لقبول الصور المقابلة قبل الفعل والنشر والنحت والتي فيها بعدها فان الاول بعيد والثاني
قريبة ان الشجر ينتهي بها لقبول الصور المقابلة عن القوى الفعالة المقابلة بعد ملاقاة القوى الفاعلة والنشر
والناحية ايا ما يراد المماثل بشأن القوى الفعلية بعضها طبائع جوهرية وبعضها امور صناعية فالاول
اشارة الى الاول وبالثاني الى الثاني فان القوى الفعلية في النطفة حتى تصير انسانا طبائع جوهرية والفعالة في
الشجر حتى تصير سفينة امور صناعية وكذا الفاعلية في النطفة حتى تصير خبزا والقوى بعضها يحصل
بالطباع وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق والفرق بين الذي يحصل بالصناعة
والذي يحصل بالعادة ان الذي يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال مواد وآلات وحركات
فيكتسب النفس بذلك ملكة كانها صورة تلك الصناعة واما التي بالعادة فهي يحصل من افعال ليست
مقصودة فيها ذلك بل اتبعت شهوة او غضب او رأيا او موجبة فيها القصد الى غرض
الغاية ثم قد يتبعها غاية هي العادة ولم يكن مقصودا ولم تكن العادة نفس ثبوت صدور تلك
الافاعيل في النفس وربما كانت للعادة الآلات والمواد جسمية فانه لا يقال ان العادة ان المشروبات
لعادة الجماع عن جهة التي قد سبقها قد شديد ثم مع ذلك فانه اذا وقعت الشروط
عاد حصول العادة والصناعة الى جهة قد قيل الطباع وكذا الطبيعة يطلق على مصدر
الصفة الذاتية والفعل الذاتي وبهذا المعنى تشمل الصور النوعية والقوى الفلكية وغيرها مما هو بالطباع

بحسب هذا المعنى وبالقوة سببه الفعل وقسمها الى ما يحصل بالطبع وما يحصل بالصناعة وما يحصل بالعادة
وما يحصل بالاتفاق ثم ان الغرض بيان الفرق بين ما يحصل بالصناعة وبين ما يحصل بالعادة
لانهما متقاربان يشتبه احدهما بالآخر بان الذي مبدؤه الصناعة هو الذي يقصد حصوله باستعمال
مواد وآلات وهو كان مثلا مقصود النجار اولا من قطع الخشب ونحته بالآلات الموضوعة للقطع والنجر ان يكتسب
النفس ملكة يتمكن بها من الفعل ثم يحصل بتلك الملكة صورة تلك الصناعة لان بمباشرته تلك الصناعة
انما يحصل الملكة كما ان غايته التي هي الصورة الكرسي الصورية واما التي حصولها بالعادة لا بالصناعة
فهي التي يحصل عن افعال ولكن حصولها عنها ليس باعتبار انها مقصودة بتلك الافعال بل المقصود
منها امر آخر شهوي او غضبي او غيرهما من الامور ان كانت الغاية التي هي مبدأ تلك الافعال
وسبب لفاعلية الفاعل من الامور الحيوانية او كسبية ان كانت الغاية امرا عقليا وبالجملة
القصد في هذه الافعال الى غاية من الغايات غير هذه الغاية اعني ما يحصل بالعادة ويتبعها
نهاية هي العادة بمعنى الملكة اي صفة للنفس بسبب تكرر تلك الافعال من غير ان يكون
حصولها مقصودا بتلك الافعال والعادة ربما يطلق على نفس التكرر الواقع في نوع من الفعل وقد
يطلق المعنى سبب العادة بالمعنى الاول والى هذا اشار الشيخ بقوله وللعادة نفس ثبوت لها
وحاصل الكلام انه كما ان الصناعة قد يطلق على الفعل الصادر عن الصانع لسهولة وقد يطلق
على الملكة اي صفة للنفس بسبب تكرر الفعل كذلك العادة قد يطلق ويراد بها الصورة والملكة
اي صفة للنفس بواسطة تكرر من الفعل وقد يطلق ويراد بها نفس تكرر الفعل والعادة نع
بهذا المعنى سبب العادة بالمعنى الاول وقد ظهر من هذا انه يترتب الافعال على العادة والصناعة

وبها ايضا

وبها ايضا يتبين ان من الافعال التي حصولها انما يكون بسبب الاتفاق وذلك ان كل من فعل فعلا من افعال كالمشي والتكلم
وغيرهما من الافعال ويكرر مثل ذلك الفعل ويحكم اثر ذلك في النفس صار ملكة راسخة وصورة ثابتة فيها وتصير
مبدأ فاعليا لمثل الفعل بعد ذلك ويكون صدور مثل الفعل منه بعد ذلك سهلا ولا يحتاج الى تجشم كسب جديد
حين الصدور عنه ذلك الفعل ولو لم يحصل للنفس الا نية هذا الاثر او لا يحكم الاثر او لو حصلوا ما لم يكن لاجله افراد
نوع الآلات متقوم من الصنائع والافعال الطبيعية والعملية والعادة ربما يكون بآلات ومواد معينة كالعمل الذي في الآلات
المشي مثلا فان عمل المشي يكون باستعمال آلات ومواد معينة بخلاف عمل النجارة فانه يكون الا باستعمال
الآلات ومواد فالفرق بين عمل المشي يكون باستعمال الآلات ومواد وعمل النجارة هذا او يكون اولى وقيقت
النظر واجدت التأمل عرفت ان يحصل العادة والصناعة اي الملكة صفة للنفس بسبب تكرر الفعل انما يكون
بجهة واحدة وسبب واحد وهو تكرر الفعل وان كان تحصيل الصناعة مقصودا وتحصيل العادة غير مقصودة
والقوى التي تحرك بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية مبدأ الاثر
في الغير الذي مبدؤه الطبع المعنى الذي حركه ثم قد يكون في الاجسام الحيوانية وقد يكون في الاجسام الغير الحيوانية اما القوى التي
في الاجسام الحيوانية اي الحسية فكالقوى التي في الاجسام الفلكية والاجسام الحيوانية ومنها قوى قد يكون مبادئ
القوى الفلكية جزئية مثل الفعل والقوى الحيوانية مثل الفعل واما القوى التي في الاجسام الغير الحيوانية اي غير
الحية فكالقوى التي في البسائط العنصرية والمركبات المعدنية والنباتية والفرق بين القوى التي في العناصر
والمعادن والقوى التي في النبات مثلا عرفت وان كان منهما اشتراك في ان صدور الاثر منها
عنهما غير مقارن للشعور والارادة وانما خص الحكم بالقوى التي مبدأ الطبع لان القوى
التي مبدأ اثرها العادة والصناعة او الاتفاق يكون في الاجسام الغير الحيوانية وبعض الاجسام الحيوانية

كالاجرام الفلكية بل ربما يكثر في بعض الاجرام الحجرية كالماس ولبعض الحيوانات العجم كالقردة
والببغاء والدب فان الاعتياد ممكن فيها وقد قال بعض الاولين وعارالقوا منهم
لمن القوة تكون مع الفعل ولا تتقدمه وقال ايضا بهذا القوم الوارد بعده بمأتين كثير من
بعض المتقدمين وقوم من المتاخرين كالمتكلمين لمن القوة مقارنة للفعل وعندهم حصلت القوة
للشيء مثلا كذلك بعد ما يسمى بالفعل بل مقارنة له وذلك القوة على الجلوس والقيام والتجارة وغيرها
وقوله وعارالقوا يحتمل ان تكون نعتا للفظ بمعنى دالشخص وحده غير مشروط فاما ان يكون
ما هو السورة العاشرة فيها معجمة وهذا ان يكون جملة وذلك ما هو السورة الا يحتمل الاعلام ولا احمال
وعدا الا يحتمل ان يكون الا موصولة ويحتمل ان يكون الياء للتحتية والياء المشاة الفوقانية
ويحتمل ان يكون نونا بعد يحتمل ان يكون قافا ويحتمل فاء ولا بين في كونها اسما مفردا وجمعا
لا الف بعد الواو الا علامة جمع كما قاله صدر المحققين فرس سرايان ابنه الالف كالف سهوا
وشعا غيرها وليست علامة جمعه وللاصحة في رفع الشك في اداما قاله قدس سره انه يجوز ان يكون
زائدة الالف وقعت من الناسخ لاهم لشرائطهم الالف بعد الواو التي في الطرف حملا لها
على واو الجمع وان كان اللفظ مفردا كيعفوا ويصحح وتشبهها ويحتمل ان يكون اسما مفردا بل
يكون جملة مركبة من مبتدا وخبر يكون الفاء بمعنى الجماعة ويكون المعنى ان جماعة عن الفلاسفة
بهذه الفعال يقوا وتبيانه قوله وقد قال ايضا بهذا الخ كما قاله صدر المحققين الخ ومراده
لعدم الملائمة ان قوله وقد قال ايضا بهذا قوم بعد ان عارا منهم يقوا فلا يكون قوله وعار
يقوا منهم محتاجا اليه في افادة هذا المعنى فاصل القول من مخالفة القدير تكرار الاخر وعدم تعرض

الحكم

الحكم ولو به الاكل الاول كما لا يخفى وبما حققنا الان يشكل الامر في قوله منهم لان ضمير هم راجع
له ظاهرا وان قلت ليس المراد بالبعض المتعدد وبناء على ان البعض في اللغة معنا والطائفة حركة
شيء يشكل وحدة الضمير المجرور في قوله بعده الا ان يقال وحد الضمير راجع الى البعض لا على لفظه فان لفظه
مفرد وكما انه قد يرجع ضمير الجمع الى اللفظ المفرد الذي في معناه التعدد باعتبار المعنى والامر في مثله
الامور سهل فالقائل بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن
في حينه ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس في حينه ان يحت منه باب فكيف يحت
وهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا بل يعمى في اليوم مرارا
بل كل ما ليس موجودا لا فقد على ان يوجد فانه مستحيل الوجود [illegible] بانه يلزم القايل بهذا القول ان
يكون قوم اللاقايم ممتنعا وقعود القايم ممتنعا وكذا حال الخشب ما ممتنعا وذلك لان القاعد اذا لم يكن
له قوة على القيام ما لم يقم فاذا كان لا قوة ومكان القيام فيكون قيامه ممتنعا فلا على ان يقوم والخشب
اذا لم يكن فيه شأنه ومن في قوته ان يحت منه باب اذا لم يكن في حال نحته ممكن نحته ما لم يكن حله
ما ممتنعا فكيف يصير ما بل يلزم هذا القايل ان يلزم كونه اعمى اذ حال لا يرى شيئا
وهو حاله عن البصر ليس في قوته ان يرى شيئا اذا لم يكن حاله ولا مرارا متعددة فيكون مكان
الرؤية في حينه اي له غير ثابت فيكون الرؤية فيها ممتنعا فلا يبصر حينه اذ الممتنع حصول الممتنع
فلا يكون يبصر ابد الدهر ولما هو ابطال هذا القول اعرض عنه وقال بل كل ما ليس موجودا بالفعل
ولا قوة له ان يوجد وقتا ما كان الا مستحيل الوجود وهذا ظاهر لا دليل عليه وقال الامام الرازي
القوة مبدأ التغير وهو اما ان يكون تاما في المبدئية بان يكون جهات مبدئيته او يكون ناقصا

فيها ان لم تكن جهات شديدية ولم يخرج بالكلية الى الفعل فعلى التقدير الاول يلزم من وجهه وجود
الاثر وان لم تتقدم عليه فيصح ان يقال القوة مقارنة للفعل وعلى التقدير الثاني ان لم يكن في شيء
مبدء مبدء بل يكون لبعض المبدا فلم يكن الوجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ثم المراد
القايل ان القوة مقارنة للفعل ولا تتقدم لها عليه على تقدير ان يكون الفاعل تام الفاعلية
فلا يرد عليه التشنيع المذكور ورد عليه صدر المحققين قدس سره بان هذا ايراد صريح مع انه قد يكون
لشيء واحد نحوان من الكون كون ناقص وكون كامل ونسبة القوة الى الفعل فكان ان الى الوجود
نسبة النقص الى الكمال هو ذكر عبر انه ان لشيء واحد مراتب في الحصول … اما ان يكون
جهات مبدئية كاملة او لا يكون فشيء لم يكمل جميعا ولكن حصل بعضها فهو امر متوسط بين ان
لا يكون فيه شيء من جهات المبدئية كالفرس بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام جهات المبدئية
كالكاتب الذي يكتب وذلك المتوسط كالامي والصبي بل كالكاتب في غير وقت الكتابة وعند
عدم الارادة لها فالطرفان احدهما غير كاتب لا بالفعل ولا بالقوة والآخر كاتب بالفعل
والاوساط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتب متفاوتة في القرب والبعد عن الفعل بحسب تحقق
بعض جهات الكاتبية كثيرة او قليلة وبهذا يسع لاحد ان يميز الفرق بين الحجر والانسان المبتدئ
المتمرن في تعلم الكتابة عند عدم اشتغالهما بها في عدم كونهما مبدء بين تام بالفعل لكنه
والفرق متحقق بين كل وسطين من الاوساط الكثيرة كثيرة التحصل الواقعة بين الطرفين في قربها
وبعدها عن المبدء التام بالفعل وهو الذي يجب منه الفعل ويستحيل عليه الترك او ضده
بالفعل وكان قبل ذلك ايضا على الضدين وقدرة على الطرفين قريبة او بعيدة او
استعداد

استعداد لاحدهما او استعداد قريب الى احدهما فقط ثم انه قدس سره اورد الكلام الذي بانه يمكن
لشيء ممكن من الارادة من القوى التي في غير الاتم فانها انما تتوجه الى الفعل وستعلم ان كل ممكن مبدع حق
يوجد وانما والامكان هناك مع الفعل والقوة مع الوجود قال وبهذا يتبين في كتاب اثولوجيا فيدفع
القوة في هذا العالم متقدمة على الفعل والفعل في العالم الاعلى متقدم على القوة ومقصوده ليس الا الامكان الذاتي
انه محض … بنسبة … فان كان وجود الشيء الممكن … لاجل الامكان الذاتي ومادة لوجوده وموضوع
لامكانه فامكانه متقدم على فعليته ولو كان جهة تعلقه بذاته فامكانه ايضا لا يتقدم الا بذاته فذاته
متقدمة على امكانه فعليته قبل قوته ولا ان التقدم هو الاول زماني والثاني ذاتي وسيذكر الشيخ هذا البحث
عن قريب والشيء الذي هو ممكن ليس يجب فهو ممكن ليس الا اذا لم يكن شيء اخر والا كان واجبا
ليس يجب الا انه اما ان يكن قبل ان يكون شيء اخر وان لم يكن وهذا هو الموضع الذي الذي من شانه
ان يحله حلوله والامكان ليس كذلك لانه بذاته كالمبادي وان كان ممكن ليس يجب وممكن ليس لا
يكون في نفسه فهو الذي اما ان يكون شيء او ذو وجه كان قائما بنفسه حتى يكون ممكنا في حد ذاته يمكن ان
يكون قائما بالحجر والجن اذا كان موجودا وجد في غيره فان كان الممكن بمعنى انه ممكن ليس يجب شيء في غيره
فان يكون ان وجد ايضا في ذلك الغير فهو ليس يجب ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وان
كان لذا كان قائما بنفسه لا في شيء ولا في غيره بوجه من الوجوه ولا علاقة له مع مادة ما فالمراد علاقة ما فقدم
فيها او يحتاج فهو مما الهيمن فكل امكان وجوده سابقا عليه غير متعلق بمادة دون مادة ولا جوهر دون جوهر
او ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء فيكون ممكن الوجود وجوهر الا انه شيء موجود بذاته وبالجملة ان لم يكن امكان وجوده
حاصلا كان غير ممكن الوجود … وان هو حاصل موجود فان كان بذاته كما … موجود جوهرا وان هو جوهر … فله

ليس بهاتين الصفتين او كان الجوهر ليس بمتصف الوارث بل تعرض له الصفة فيكون لهذه الكلام
من انه وجها اكثر من امكان وجهه الذي هو به متصف وكلامنا في نفس امكان وجهه وعليه
حكم انه ليس في موضوع ولان هذا صار ايضا في موضوع حيث قال لا يجوز ان يكون بعض فيه قابلا
بنفسه لا في موضوع ولا في موضوع لوجه من الوجوه وفيما بعد ما لم يكن بل يحتاج الى محل له علاقة بالمع
الموضوع حتى يكتسب به ان يكون الجوهر مجردة عن المواد ليس لها امكان بل بحيثياتها كالاثبات
اعلم انه من البين ان كل شيء يمكن الى وجه يمكن لكن لا بوجه اذ لو لم يمكن ان لا بوجه لكان
واجبا ان يوجد فلم يكن ممكنا الوجود فرضناه لكن ذلك بل كان واجب الوجود ثم لما كان الوجود
مما يتمايز وجود الشيء في نفسه ووجوده لكما الشيء شيئا واحدا ووجهه بحالة [illegible] ونفسه في
كونه جسما ابيض وكذا كان امر متعلق بوجود الشيء فالامكان ايضا قسمان كالوجود امكان وجود
الشيء في نفسه وامكان وجود الشيء شيئا اخر فالممكن ان يوجد [illegible] ان يكون ممكن ان يوجد شيئا
اخر وان لا يوجد [illegible] بالموضوع وذلك الشيء الاخر صورته والمادة من الموضوع هذا
يسمى المادة والموضوع بالمعنى المصطلح ولكن المراد من الصورة ما يسمى العرض والصورة بالمعنى المصطلح
والمحمول عن قوله الذي يصف الموضوع وما يمكن [illegible] ان يعتبر وجوده في نفسه
بحسب حالة [illegible] وجهه في نفسه كالبياض لو كان يمكن ان يوجد في نفسه ويمكن ان لا يوجد
غيره [illegible] هذا الشيء الذي يمكن ان يوجد [illegible] وجوده في نفسه يمكن ان لا يوجد بهذا
الاعتبار اما ان يكون شيئا اذا وجد كان قائما بنفسه لا بموضوع [illegible] امكان وجوده هو انه
يمكن ان لا يوجد قائما بنفسه مجردا عن الموضوع واما ان يكون شيئا لكنه [illegible] اذا وجد قائما

لغيره

بوجوده مندرج الممكن [illegible] وجوده في الخارج قائم بغيره لكنه لا بد امكان وجوده ايضا قائم بذلك الغير فهو وجود
ذلك الغير مع امكان وجهه وذلك الغير موضوعه وذلك لانه قد تقرر سابقا ان كل شيء يخرج في الوجود [illegible]
بموضوع [illegible] وجهه في نفسه وجهه لموضوعه [illegible] ان الامكان اثر [illegible] متعلق بوجود ذلك الشيء فيكون
امكان وجهه في نفسه ايضا [illegible] موجودا لموضوعه فامكان وجهه بهذا الاعتبار صفة لذلك الغير
فكون قائما به لذلك الغير [illegible] ذكرنا [illegible] قبل [illegible] وجود مثل ذلك الشيء لا يجب ان يكون
في ذلك الغير كيف [illegible] امكان وجهه صفة له [illegible] ان امكانه [illegible] الاعتبار
في الواقع قبل وجود الممكن [illegible] ان الموصوف به في الواقع هو ماهية المعدوم [illegible]
هو القابل [illegible] في [illegible] الذي اذا وجد في الخارج كان قائما بنفسه لا حاصلا
في غيره [illegible] ان يكون له التعلق بالغير اذ ليس له التعلق اصلا بالغير وبالجملة لا علاقة له مع مادة
من المواد [illegible] الجسم الذي [illegible] في الخارج من مادة وصورة ولا
[illegible] النفس الى المادة في الفعل وبالجملة [illegible] جوهر مفارقا
عن المادة مطلق [illegible] القسم الاول [illegible] في كلام الشيخ [illegible] القسم الثاني فليس له امكان [illegible]
اذ لو كان له امكان [illegible] تعلق اصلا [illegible] كان [illegible] جوهر كان
اذ هو امكان وجود شيء لا تعلق له بمادة من المواد اصلا [illegible] انه [illegible] بوجه الشيء
فاذا كان وجهه غير متعلق بشيء من المواد وكان امكانه ايضا غير متعلق بشيء من المواد [illegible] جوهرا
او هو موجود في الواقع ولا كان الشيء ممتنعا [illegible] لوجوده قائم بنفسه كما هو
المعروض [illegible] الجوهر [illegible] في الخارج القائم بنفسه [illegible] جوهرا ثم

بل الامكان معنى اضافي او هو ليس هذا الوجود والماهية بما عرفت سابقا في المقالة الاولى والموضوع
ان الامكان وجوده اذ الشيء جوهر فيجب ليس يجب ان يكون له جهة يكون بها جوهرا لكن للمعنى الاضافي اعني الامكان
قائما بها اذ لو كان مجردا عن المعنى الاضافي لزم ان يكون الجوهر مضافا وهذا محال لان الجوهر
والاضافة مقولتان متباينتان بتمام الذات فلا يكون الشيء احدهما الا الآخر فاذن لا بد ان يكون الموجود
القائم بنفسه وجودا اكثر من وجهه الذي به يكون مضافا غير انه يوجد في نفسه باعتبار انه جوهر ووجود
من مضاف باعتبار قيامه بالمعنى والاضافي به كالا مثلا له وجود في نفسه باعتبار جوهريته ووجوده
كذلك من مضاف وكلاهما نفس مفهوم الامكان الوجود وكان هو محلا عليه بانه قائم بنفسه والآن فهذا
صادق في موضوع هو بحيثية ذلك الامر القائم بنفسه بعينه فهذا مثال حسن في البرهان دل الشيخ
القائم بنفسه الذي ليس التعلق بمادة عن المراد مطلقا لا باعتبار كونها ولا باعتبار منها ولا
يتوقف صدوره عنه عليها لا يجوز ان يكون له امكان بعد لم يكن بل يجب ان يكون دائما موجودا
وكل ما لم يكن بعد ان لم يكن بحيث لم يكن له علاقة بالمادة من انواع العلاقات المذكورة
ودائما اذا كان الشيء الذي يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع وجود
شيء غيره اما الاول فكالجسم من هيولى وصورة واما الثاني فكالنفس الناطقة مع الجسد
ولا بد ان يكون امكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لا على ان ذلك الشيء بالقوة هو لان
الجسم ليس بالقوة ولا ان فيه قوة ان توجد هو منطبق فيه لان امكان الابيض في
الموضوع الذي ينطبع فيه الابيض بمعنى ان يوجد معه او عنه حال لان الجسم الذي يحدث
كذلك حادث اما امكان وجوده فلان يحدث من المادة والصورة فيكون امكان وجوده

محال يوجد

محال يوجد بها او بما له فلكون الشيء الذي يحدث منه اولا وهو الصورة يحدث في المادة ويحدث الجسم
لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة بوجه واما النفس فانها لا تحدث الا ان توجد موضوع بدني و
لكن الامكان وجوده في ذلك تعلق ما به لا اختصاص تلك المادة به فان النفس انما تحدث وجودها بعد ما
لم يكن وهو امكان حدوثها تخصيص وجودها حيث ما هي حادث من الامزاج الصالح لكن انه لها وتميز بها اذ
حدوثها عن الاول ايل حيث لا احتياج فيها فاذا كان فيها امكان بعد الامزاج فهو امكان الوجود
النفس فقد ذكر ان ما يوجد من الخارج قائما بنفسه لا موضوع له قسمان قسم منه لا علاقة له بالمادة
اصلا وذكر الشيخ سابقا ان مثل هذا الشيء ليس له امكان بل يجب وجوده وبين ذلك بالبرهان
وقسم منه له علاقة بالمادة والعلاقة بجهات فيها بل علاقة الحصول منها كالجسم او علاقة المعية
معها كالنفس والآن يريد الشيخ ان يبين ان مثل الشكل له امكان وجود قبل وجوده بالفعل
كالشكل الذي في وجوده اي حيث يحتاج الى ما يقوم به من محل او مادة فيعلم ان ما يوجد قائما بنفسه
في الخارج وله مع ذلك علاقة بالمادة فامكان وجوده متعلق بها كما كانت علاقته معها
كونه يحدث منها كالجسم فانه يحدث من المادة والصورة او كانت العلاقة كونها معها في
الوجود كالنفس الناطقة فان كونها مع البدن لكن قيام امكان وجوده بذلك الغير ليس
على انه ذلك الغير من شأنه ان يصير ذلك الشيء كالجسم بالقوة ابيض فان المادة ليس في قوتها
ان يصير جسما بل في قوتها ان يصير جزء الجسم ولا البدن من شأنه ان يصير نفسا ولا
على معنى ان في قوة ذلك الغير ان ينطبع فيه ذلك الشيء انطباع امكان الابيض في الجسم الذي
هو موضوعه فان الموضوع لشيء اي الشيء لا يقوم في الوجود الا بل على ان يوجد مع ذلك الغير

كتعلق النفس بالبدن فان بين النفس والبدن معية في الحدوث او يجاب ان لو جد فذلك الشيء
عند حالة من احوال ذلك الغير كتعلق النفس بالبدن فان بين النفس والبدن معية في الحدوث
او يجاب ان يوجد ذلك الشيء عند حالة من احوال ذلك الغير كتعلق الجسم بالمادة فان تعلقه بها
هو ان يوجد عند حالة من احوال المادة هي حالة قران الصورة معها في الجسم الذي يحدث
كان حادثه وما حادث وغير حادث ممكن وجهه من لم يحدث عن المادة والصورة فلا ممكن
وجه حصل من مادته لا صورته لان وجود الجسم لا يتأخر عن وجود صورته فليس لوجود الصورة تقدم
على وجه حتى يتصور قدم امكان وجود الجسم بالصورة قد يمكن الجسم القائم حادثة هو بعينه
امكان صورته بالذات فالشيء الذي يحدث عن المادة او الاظهر الصورة فاذا حدثت الصورة
كان الجسم المركب حادثا بالضرورة ان حدوثها لاجتماع جزئيه وحصول منهما للكل حصول له
من المادة حصل بالقوة وحصوله من الصورة بالفعل وبالوجوب واما النفس فان حدوثها
انما هو لوجود البدن على ما بين في الطبيعيات تحقيقا فامكان وجودها قائم بذلك الموضوع البدني
لاختصاص تلك المادة بذلك الشيء الذي هو النفس وذلك لان وجود النفس بعد تمام تكون الذي
هو عبارة عن امكان حدوثها كما تبين في الطبيعيات انما هو عند وجود اب ام على نحو
خاص من الامزاج والتركيب الصالح ان يكون آلة للنفس في فعلها واستعمالها لها وبسبب
وجود تلك الآلة استحق النفس الوجود عن العلل المفارقة فامكان هذا المزاج في الاكمام هو
امكان لوجود النفس هذا ويحتمل ضعيفا المحقق قدس سره قوله لا يحتاج الى الشيء بالقوة هو نحو
بيانا لكيفية تعلق النفس بالموضوع البدني فقط وظاهر السياق يأباه فان قال الشيخ فان
امكان

امكان وجوده من الشرط المذكور في قوله وان اذا كان الشيء الذي والضمير المجرور في قوله وجوده
راجع الى الشيء في صلة كلامه كما ذكرنا ان الشيء القائم بنفسه الذي وجهه عن المادة او معها امكان
وجوده قائم بتلك المادة ايضا لا على ولا و يجاب ما ذكره قدس سره في تفسير الكلام لا من الشرط المذكور في
اصلاح كلامه وحاصله باستثناء المقام ايراد اشكال يتعلق بما نحن فيه اورده المحقق الطوسي
قدس سره على مصارعه وطلب منه الجواب وهو ان القائلين بحدوث النفس الناطقة مع البدن قالوا
ان النفس الناطقة غير قابلة للفناء لان العدم لا يعد الوجود فان كان ذلك باعتبار انها مجردة عن الموضوع
عاقلة حادثة لما لم يكن الى الفرض فلاخير انه امكان العدم بعد الوجود فذلك يقتضي الحكم بانه وجودها او باعتبار التجرد
لو كانت عاقلة حادثة امكن العدم فهو لم يكن له باعتبار الا عاقلة حادثة يمكن الوجود ايضا فاما حكم الحدوث النفس
واستتبعوا عن تجردها بانها مع انها مجردة لا حادثة لا يمكن عدمها ولا امكان وجودها لكن الحكم بانه باعتبار وجودها
بعد الوجود فلصحة الحكم بذلك باعتبار وجودها بعد العدم ولا فرق واعترض ايضا اذ ان كان سابقا حادثا جسم ذي ماء من
لجوهر مفارق حاملا لامكان وجوده باعتبار ان ذلك الجوهر المفارق متى وجد لم يوجد غير ذلك الجسم فلم لا يكون ان
يكون ذلك الجسم حاملا لامكان عدم ذلك الجوهر المفارق بعد الوجود باعتبار المذكور وجاب بعد التحقيقات
عن هذا الاشكال بان البدن الا انه استعد باستعداد خاص من ذات الصور على القول حدوثه
من متصرف فيه تصرفا مخصوصا بها ولنوعه فوجب صدور تلك عن الواجب الفياض لكن وجود يكون مصدرا
للتدابير المشيرة ولا غنى له الا انه لهذا النوع على الآلة روحانية ذات ادراك وتعقل
فلصحة تخصيص عن المبدأ الفياض الذي لا بخل ولا منع ولا قصر فيه جوهر نفس فان وجود البدن يكون
الاستعداد بما استعد عن صورة مفارقة له متصرف فيه باي صورة مفارقة وجود المبدأ الفياض

اقتضى صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة او ذات نسبة مفارق وكمال اول لشيء آلة يجوز ان يكون جوهرا
من جهة عرضا من جهة اخرى لكنه جوهر بالحقيقة في الذهن لا يتحقق لنحو وجودها العقلية جوهر بحسب ماهيته
عرض بحسب الوجود العيني بل كيف وكذا يجوز ان يكون شيء واحد مجعولا من جهة غير مجعول من جهة اخرى
كالوجود والماهية فكذلك يجوز ان يكون شيء ذاته النفس الانسانية مجردا من حيث كونه ذاتا عقلية وماديا من حيث
كونه متصرفا في البدن فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل
مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله واما من حيث حقيقتها او بحسب حقيقتها فغير مسبوقة
باستعداد البدن الا بالعرض ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من نقائص المادة الا بالعرض ولا فاسدة بفساده
هذا اجمالا معنى المشهور عن القدماء واما تحقيقه وتفصيله فيحتاج الى ان للنفس الانسانية مقامات ونشئات
ذاتية لبعضها من عالم الامر والتدبير   قل الروح من امر ربي ولبعضها من عالم الخلق والتقدير
ولقد خلقناكم ثم صورناكم وان هذه النشأة الثانية اعني الطارية بعد نشأت منها فعلم لما كانت
للنفس ترقيات وتحولات من نشأة اولى الى نشأة ثانية والى ما بعدها فاذا ارتقت وتحولت
من عالم الخلق الى عالم الامر يصير وجوده وجودا عقليا لا يحتاج الى البدن واحواله واستعداده
فزوال استعداد البدن اياها لا يضرها ذاتا وبقاء اذ ليس حال النفس في
اول حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها الى العقل الفعال فهي جسمانية الحدوث
روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته الى الرحم اولا واستغنائه عنه اخيرا
بناء على وقوع الحركة في الجوهر بمعنى انها انما تصير جوهرا انما قصر في الجوهرية كالجلاء فيها
هذا من الامور المشكلة والمسائل المعضلة وله حق حوض عظيم في الحكمة وفي الكلام

فيه

فيه وبيان حقيقته وبطلانه بالتوقع بالبرهان مما لا يسع المقام   وكل جسم فانه
اذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة
والاختيار فذلك ظاهر واما الذي ليس بالارادة والاختيار فلان ذلك الفعل اما ان يصدر
عن ذاته او يصدر عن شيء مباين له جسماني او عن شيء مباين غير جسماني فان صدر عن ذاته وذاته مشارك
للاجسام الاخرى في الجسمية ويخالفها في صدور ذلك الفعل عنها فاذن في ذاته معنى زائد على الجسمية
هو مبدأ صدور الفعل عنه وهذا هو الذي يسمى قوة وان كان ذلك عن جسم آخر فيكون
هذا الفعل عن هذا الجسم بالقسر او بالعرض وقد فرض لا بالقسر من جسم آخر ولا بالعرض وان كان
عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون اختصاص هذا الجسم بهذا الاثر المنفعل عن
ذلك المفارق هو لما هو جسم او لقوة فيه او لقوة في ذلك المفارق فان كان لما هو جسم
فكل جسم يشاركه في ذلك ليس يشاركه فيه وان كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور
ذلك الفعل عنه ايضا وان كان فيه بعض من المفارق بتوسطه لكونه المبدأ الاول فيه وان
ان كان لقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب ذلك او اختصاص ارادة
فان كان نفس القوة توجب ذلك فلا يخلو اما ان يكون ايجاب ذلك من هذا الجسم لعينه لاجل
الامور المذكورة ويرجع الكلام جذعا واما ان يكون في سبيل الارادة فلا يخلو اما
ان يكون تلك الارادة مترتبة بهذا الجسم لخاصية يختص بها من سائر الاجسام او جزافا فان كان
الثاني لم يستمر على النظام الابدي والاكثري فان الامور الاتفاقية هي التي ليست دائمة ولا اكثرية
لكن الامور الطبيعية دائمة او اكثرية فليست باتفاقية فبقي ان يكون بخاصية يختص بها من سائر

الاجسام

ولكن تلك الحيثية مراد منها صدور ذلك الفعل ثم لا يخ اما ان يراد ذلك لان تلك الحيثية
توجب ذلك الفعل او يكون منه في الاثر لعلاقة توجب ذلك منه في الاثر فان كان توجب فلا بد من
ذلك فان كان في الاثر والذي في الاثر كما يعلم في الطبيعيات هو الطبيعة التي توجب لكن له عائق
لان الحيثية كون ذلك الجرم متأثرا بمبدأ من طبيعته الى جهة تأثر منه فان لم يكن عائق
يعاوق فيكون ايضا الاثر في نفسه مرجحا ان لم يكن عائق وهي الموجبة وهو الذي يسلم الاثر الا
عائق فان كانت تلك الحيثية لا توجب ولكن منه في الاثر فلم يكن عنه وعن غيره واحدا
فالحيثية صدورية جزاف وقيل انه ليس بجزاف وذلك ان قيل ليس لونه من صاحب تلك الحيثية
اولى فمعناه ان صدوره منها اوفق فهو اذن مرجح له اي مرجح لوجوبه الصدور مثله اما بالذات واما
بالعرض واذا لم يكن علة اخرى بالذات غير فليس هو بالعرض لان الذي هو بالعرض هو مع احد
النحوين المذكورين فتحقق ان تلك الحيثية بنفسها موجبة فالحيثية الموجبة ليست فيه قوة وهذه القوة
عنها الصدور الافعال الجسمانية وان كان بمعونة من مبداء لعدها ... ثم بيان ان ما الصدر
عن الاجسام الصادر عن قوى كائنة فيها وبالجملة مبدأ افعالها ليست هي ما هي جسم فنقول
اما الاثار التي تصدر عنها اثار كالاحراق عن النار والتبريد عن الماء من غير تأثير فاسر
فيها بان يكون صدورها عنها بان يكون طبيعة المرصد تغير بسبب امر مباين له عن ذاته
وهو قائم بذاته فيصير مصدرا لما يصدر عنه كالحركة التي بالقسر الى الجرم الى تلك الجهة فان
ذلك الاثر انما يصدر عنه بقوة الرامي وفعله بتبعه لذلك وهي غير ان يكون ذلك بتبعيته لامر اخر بان
يكون المصدر لذلك الاثر بالحقيقة ومبادئ قوة ليس اخر مجاور ذلك الشيء او مجاور باهو

مجادلة

مجادلة وذلك الارتباط مستلزم لان يصدر عن ذلك الشيء ما يصدر عن المصدر الحقيقي كحركة جالس السفينة
مثلا ثم الاجسام لبعضها ذو ارادة واختيار ولبعضها عديم الارادة والاختيار عن ان افعال الصادرة
منه غير مقترنة حال الصدور بارادة واختيار اما الاجسام التي يصدر عنها ما يصدر مقترنة بارادة
واختيار فذلك شيء لكن ما يصدر عنها انما هو بقوة فيها اذ هو خفي فيه اذ لا يصدر ما يصدر عنها
عن سائر الاجسام المشاركة لها في الجسمية فما يصدر عنها لا يصدر عنها بما هي اجسام وبما يشارك ذلك الحيوان
افعالها قد يكون خلاف مقتضى طبيعة جسميتها كالحركة التي الى فوق فان الجسم من حيث ثقله يقتضي الميل
الى المركز فحركته الى فوق خلاف مقتضى طبيعة جسمية فهذه الحركة الصادرة عنها انما هي امر يصدر بامر اخر غير طبيعة
الجسم واما الاجسام التي ليست لها ارادة واختيار فيما يصدر عنها فما يصدر عنها اما ان يصدر عنها لنفسها او عن امر
مغاير لها مباين ولا يخ اما ان يكون امرا جسمانيا او امرا مفارقا عن المادة فهذه ثلثة اقسام احدها ان
تكون الافعال صادرة عنها بذواتها ولا يشك ان ذواتها مشاركة للاجسام الاخرى في الجسمية وانها تخالفها
في الاثار فيجب ان يكون فيها امر غير الجسمية يكون هو المبدأ لتلك الافعال والاثار وهو الذي نسميه قوة والاظهر ان الصدور
ما يصدر عن بعض عن كل شيء يتحرك في الجسمية وهو خلاف الواقع اذ ليس كل حركة الى المركز
لا يصدر عن النار مثلا كما ليس كل حركة لا يصدر عن المدرة فلا يجوز ان يكون مبدأ الاثار صفات جسمية
فيه جسم الاجسام الى فوق وما شابهها لكنه يلزم ان يكون مصدر الاثار حقيقة امرا جسمانيا مباينا في ان يكون
صدورها عنه من جهة الاجسام اما بتأثير ذلك المباين فيه وتبعيته وقد فرض ان الاثار التي تصدر عنها
بدون تأثير فاسر وتبعيته شيء اخر وتابعها ان يكون مصدرها امرا مفارقا عن المادة
ولوازمها وعوارضها وعلى هذا التقدير لا يخ الامر عن احتمالات احدها ان يكون خصائص

جسم من غير ان يكون لخصوصية ذلك الجسم مدخل في التاثير بل المفارق واثر باعتبار انه جسم ويلزم منه ان يكون جميع الاجسام مشتركة في هذا التاثير او الاجسام كلها مشتركة في الجسمية والمفروض ان اختصاص هذا الجسم بهذا التاثير المقتضى لذلك التاثير مختص به باعتبار جسميته فيلزم اشتراك جميع الاجسام في هذا الحكم وهذا خلاف ما فرض من ان بعض الاجسام لا شركة فيه ويلزم ان يكون ذلك الاختصاص لاجل قوة طبيعية موجودة في ذلك الجسم دون غيره ويلزم على هذا التقدير ثبوت المطلوب وهو ان ما يصدر من الاجسام من الاثار انما يصدر بقوة فيها وذلك لان اختصاص كل جسم بكونه واسطة في التاثير من المفارق وفي الاثر الخاص اذ لو كان بسبب قوة موجودة في ذلك الجسم فتلك القوة يكون مبدا لهذا الاثر ايضا اولها دخل في التاثير وان لم تكن مبدا تاما لهذا الاثر وتمامه مستقلة بل بمعاونة من المفارق او كان المباشر المستقل في هذا التاثير هو المفارق بمبدا واسطة وهي اختصاص المذكور او كان لاجل قوة موجودة في هذا الجسم ليس لتلك القوة تاثير في صدور ذلك الاثر عن هذا الجسم الخاص فاما ان يكون علة قريبة لهذا التاثير مستقلة فيه والمفارق علة بعيدة واما ان تكون علية بمعاونة المفارق فتكون الاخر اولها والا فاضة من المفارق وعلى التقديرين ان يكون ذلك الاختصاص لسبب قوة موجبة في المفارق وحصلت تلك القوة فذلك اما لاجل قوة موجبة في الجسم او في الاثار او لاجل القوة الموجبة في الجسم او في المفارق بل اقتضت تلك القوة صدور هذا الاثر عن هذا الجسم الخاص من الظاهر لانه جسم لا لانه جسم خاص فيعود الكلام من راس في الشقوق المذكورة فيحتاج الى ان يلزم التسلسل او ينتهي الى الثالث اشتراك جميع الاجسام في هذا الاثر الخاص وقد عرفت ان ذلك خلاف الواقع والمدعى اذ يكون ذلك الاختصاص لاجل القوة المفارق وارادة

المفارق

المفارق ذلك الاختصاص اما لكونه مختارا فيكون تخصيص الجسم له تخصيصا بها او ترجيح على سائر الاجسام بلا مرجح والاتفاق فظاهر البطلان لان مرجح التركيب صدور هذا الاثر الخاص عن هذا الجسم الخاص دائما او اكثريا او قد تقرر في الطبيعيات لنفي دوام الاثار الاتفاقية لكونها ملكة والاكثرية والكلام في الامور الطبيعية وهي كذلك اذ لا اثرية وعلى الاول الكبرى تلك الخصوصية مراد امنها ما صدر ذلك الفعل فلا اثر وحمل ارادة صدور هذا الاثر عن تلك الخصوصية ولما ان يكون باعتبار انها موجبة له بلا ان ومانع او لانه في الاكثر يصدر منها الفعل بهذه الاعتبارات ولانها كذلك الا باعتبار فعلى الاول ثبت في كون تلك الخصوصية سببا لهذا الفعل اما مع الاول حظا و واما على الثاني فلان كون شيء مصدر الشيء في الاكثر انما يكون لاجل ان له في نفسه ميلا الى صدوره فهو مصدره وحينئذ انما هو لاجل عائق ومانع فكون مرجحا لولاه اذ لو لم يكن موجبا مع عدم لزم الترجيح بلا مرجح بيان ذلك ان الذي يفعل في الاكثر خاصية يترك في بعض الاحيان ذلك الفعل مع انه فلو لم يفعله مع عدم العائق لزم ترجيح الترك المرجوح على الفعل الراجح وهو خلاف ذلك لان الفعل على الاكثري فاعل بالطبع وانه موجب للفعل لولا العائق والمرجح مطلقا لولا المانع لكن فعله يصدر لوجوده عنه وعلى الثالث يلزم خلاف الفرض وذلك ان تلك الخصوصية او لم يكن موجبة لهذا الاثر لا دائما ولا اكثريا فكونه عنها وكونه منها بلا مرجح واحد ولا ترجيح لاحد جانبي الامر فاختصاص صاحب تلك الخصوصية بهذا الاثر اتفاق وخرافة وقد تبين ان الامور الطبيعية لا تكون اتفاقية ثم ان حكم الفعل الاكثري الوقوع من شيء وحكم كونه لوجه منه غالبا واحد في ان كلا منهما يستلزم وجود قوة يصدر منها ذلك الاثر وذلك لان منشأ الفعل اولى بهذا الجسم من غيره يصدر عنه نسبة تلك الخصوصية الى ذلك الجانب والتي

صدر عنه وحده فهو صورة فهذا الجسم ليس بذلك الجسم واما من جهة انه لا شرط من مرجح والمرجح
اما مرجح بالذات او بالعرض وليس لهذا الاثر فاعل بالذات غير هذا الجسم فيكون ذلك الجسم
فليس مرجحا بالعرض هو الصور النوعية المذكورة غير انه ان يكون جسما حادثا في الجسم الذي يصدر عنه الاثر
ظاهر وذلك الحادث تعرض لان يصدر عن هذا الجسم هو اثر في الحقيقة لذلك الجسم واما ان يكون
امر مفارق عن المادة يجعل هذا الجسم لا يحدث فاعلا لهذا الاثر بل هو بالاتفاق ووجب ذلك بانه
ليس فاعلا بالعرض لشيء من المعنيين فاذن ثبت ان ليس لمن ذلك حيثية موجبة لهذا الاثر
هل حيثية الموجبة قسمة فهو بعينها لصدور الآثار الجسمانية وان كان المفارق معينا لان
كان مصدرا للقوة ثم لصدور الآثار عنها جميعا لا يخرج من مصدر القوى والقوة مصدر الآثار
هذا الحاصل ما في الكتاب وحرر عليه بخطه المراد اذا ادلة نائبة انهم ان الدليل المتقدم في حقيقته
ولم لا يجوز ان يكون حقائق مختلفة لصدور عن كل واحد منها ما صدر بما هو جسم واما
ثانيا فلان الشقوق المذكورة في هذا البرهان غير منحصرة كيف ان يكون فاعل الاثر
في الاجسام هو حقيقة جسميتها وهذا الكلام الفلاسفة في حوالة ما يوجد عليهم ان اتصاف
مقداره وشكله المعين ولعدم قبول الخرق والالتئام اما لما هو جسم او الصورة الحالة
فيه والاول مستلزم اشتراك جميع الاجسام في هذه الاوصاف والثاني ليتبين ان كانت
واجبة الوجود للفلك اذ ينتقل الكلام الى سبب حصولها للفلك وجوازه زوال هذه
الاوصاف فان كانت جائزة الزوال او لا فهي جائزة الزوال لا يمكن ان يكون سببا
لا هو ممتنع الزوال ان هيولى كل فلك مخالفة لماهية هيولى سائر الافلاك وهي قد ثبتت
لذاتها

له اثر من حقيقته وحصول المقدار والوضع المعينين فيجوز ههنا ان يكون مقتضى
الحرارة في النار والبرودة في الماء هيولى النار والماء ولزم اشتراك العناصر في الهيولى
والاستدلال بجزم والفساد مع ذلك ضعيف كما بين في موضعه واما ثانيا فلان اشتراك
الاجسام في الجسمية واستدلالها من جانب المشترك يتخرج الاجسام كاشتراكها في الجسمية واستدلالها بالقوى
موجب ثبوت تحيزها ولزوم الكثرة والحرارة عن الاول ان اشتراك الاجسام في قابلية الابعاد
الاتحاد معلوم فالجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة سواء كان هذا المعنى وانما له الطبع
فان الصدور عن بعض الاجسام ان صدر عنه بما هو جسم بل بما هو جوهر قابل للابعاد
لزم اشتراك جميع الاجسام معه في هذا الاثر وهذا خلاف الواقع وغير الثابت اذ المحقق في شرح الاشارات
لكن استدل بانه الاثر الى المحل غير معقول لانه قابل والقابل يستحيل ان يكون فاعلا
لان الفلك قالوا ان المقتضي للاوصاف الفلكية هو هيولاها وذكر بعضهم قالوا ان
المقتضي لها هو صورته النوعية وذلك ينقل الكلام الى الصورة النوعية لان
الصورة النوعية لان الصورة الجسمية ما تر الصور النوعية في المقالة
الثانية فارجع اليها ان شئت الوقوف عليه قوله ولقوله بيان ان الفلك حادث
منه ان كل حادث فلا بد لان كل كائن فهو
لا بد قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة وقيل
امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه اذا لم يكن هو في نفسه
ممكنا لا يرى ان لا نقول انه المحال ليس قدرة عليه ولكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون

فلو كان امكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه وكان ما تحقق امكانه ليس عليه قدرة لانه
ليس على قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء بل
بنظرنا في حال القدرة القادر هل عليه قدرة ام لا في الحكم علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه
لم يمكننا ان نعرف ذلك البتة لانا ان عرضنا ذلك من جهة ان الشيء في نفسه ممكن وكان معنى
المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور عليه كما عرضنا المجهول بالمجهول وهذا واضح انه معنى
كون الشيء ممكنا في نفسه هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا وكونه مقدورا
عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو بحسب ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار
اضافته الى غيره ولما فرغ عن بيان ان ملاك الحاجة هو الامكان شرع في القول الاول
والطبيعة شرع في ان اثبات ان لها مبدءا فاعليا وقد بين مما سلف الشيخ ان كل شيء
ليس له كون بعد ان لم يكن بل هو كائن فانما ليس له امكان باق على وجه واحد ليس بغير وجه
مادة قبل وجوده بها يتقوم امكان وجوده لكن الشيخ لما اراد ان يؤكد ذلك لئلا يتطرق اليه جانب الانكار
ولا حاجة لذلك فقال ولنؤكد ما قدم قبل الشروع في ايراد البرهان مقدمة هي ان كل كائن انما
كان له كون بعد ان لم يكن لا بد ان يكون قبل وجوده بالفعل ممكن الوجود في نفسه فانه لو لم يكن بالفعل
ليس بواجب الوجود ولا ممتنع الوجود والالم يوجد البتة وليس امكانه بنفس قدرة القادر واذا كان الممتنع
والممكن مثلا وان امكان وجوده غير وجوده اي حالة الوجود اضيف بصفة بانه ممكن الوجود
ومعدوم لا يجتمع وجوده وهذا ايضا ولا نفس هويته لان هذا الامكان ثابت حال كونه ثبوت
الشيء قبل نفي غيره ممكنة ولان الامكان معنى اضافي فهو ذا ماهية ولا بد ان يكون لك
فلا نقول

فلا يكون امكان الحادث نفس هويته ولان الشيء يتعلق او لا يتعلق انه ممكن وليس ايضا هي اقتدار
القادر عليه ايجاده كما ربما يتوهم كيف والاقتدار القادر عليه يتعلق بامكانه فيقال هذا مقدور عليه لانه ممكن
ولا يجاب ان اقتدار القادر على الشيء يتعلق بامكانه ولا يقال ان المحال الممتنع الوجود قدرة عليه وان القدرة
على الذي لا يمتنع وجوده فلو كان امكان الشيء نفس اقتدار القادر عليه كان قولنا هذا الشيء مقدور عليه
لانه ممكن بمنزلة قولنا هذا الشيء غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وهو تعليل الشيء بنفسه ولا يخفى استحالته
واما ايضا قولهم على ما هو القدرة يمكن ان يعرف ان الشيء محال لا ينظر الى انه مقدور عليه ام لا
وذلك لان امكان الشيء هو المقتضي لكونه مقدورا عليه ومحاليته عبارة عن اقتدار القادر عليه موقوف
كونه مقدورا عليه او غير مقدور لا يحصل بالنظر في نفس ذلك الشيء وذاته بل انما يحصل بالنظر في حال
قدرة القادر هل عليه قدرة ام لا فاذا جعلت ذلك معنى كون الشيء مقدورا عليه او غير مقدور عليه
لم يمكن تحصيل العلم بذلك لان طريق العلم بذلك ان ينظر ان كون الشيء ممكنا او محالا لان كونه ممكنا
عبارة عن كونه مقدورا عليه وكونه محالا عبارة عن كونه غير مقدور عليه فيكون ذلك تعريفا للمجهول
بالمجهول وهو غير مفيد للعلم وهذا ايضا قد اتضح وتبين من هذا ان معنى كون الشيء ممكنا غير معنى
كونه مقدورا عليه بحسب المفهوم وان كانا متحدين بالموضوع ومفهوم كونه مقدورا عليه لازم لمفهوم
كونه ممكنا وثبوت المفهوم الاول له انما هو بالقياس الى فاعله وثبوت المفهوم الثاني انما هو
باعتباره في نفسه من غير ملاحظة فاعله واتحادهما بحسب الموضوع لا يلازم كل منهما للآخر
فاذا تقرر هذا فاما ان يتحقق ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا
ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه ممكن الوجود

فلابد من امكان وجوده بين ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ويصح ان يكون معنى معدوما والا لم يسبقه ٨١٩
امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود فاما قائم لا في موضوع فله وجود خاص
لا يصح ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما هو امكان وجود له فليس
امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي
امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة
وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل حادث فقد تقدمته المادة لما فرغ
من تقرير المقدمة شرع في تحرير البرهان فاجمل في شرحه ان كل كائن بعد ما لم يكن فانه حال
عدمه اما ممكن ان يوجد واما ممتنع ان يوجد وبهذا ان الممتنع لا يوجد والا لزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فالذي لم يكن ثم وجد كان حال العدم ممكن الوجود فامكان
وجوده انه ممكن الوجود سابق على وجوده بالفعل فامكان وجوده انه ممكن الوجود السابق عليه اما ان
يكون معنى معدوما بالعدم الصرف او امرا ثابتا في الواقع وان كان ثبوته على نحو
ثبوت العدميات واللافعليات التي يتصف بها كالعمى مثلا في الخارج وعلى الاول يلزم ان لا يكون امكان
الوجود سابقا على الحادث لان النفي الصرف والعدم المحض لا يتصف بالسابقية واللاحقية اصلا
وعلى الثاني يكون الامكان ثبوتيا وهو يوجب تحقق الموضوع لان الامكان امر اضافي ومعنى
نسبي لانه حال الشيء بالنسبة الى وجوده بخصوص الاضافة الى ما هو امكان وجود له فلا يمكن ان يوجد
قائما بنفسه لان كل ما يوجد قائما بنفسه لا في موضوع فله وجود خاص لا يكون به بحسبه مضافا
الى شيء فان كان ثبوته في الذهن فتحقق الموضوع ظاهر وان كان في الخارج فتحققه يستلزم ما كان

الحادث

الحادث ثم يتصف بالامكان في الخارج اعني ان القوة التي تقع الامكان في محلها وتشبه حاجته الى ان
كانت معدومة كالحبات المستقبلة قبل حصولها فهو ممكن الى ان الامكان ثبوتا في الخارج فلا يمكن ان يكون [illegible]
الحادث لانه غير موجود فلا يمكن ان يقوم به لان الامكان الثابت في الخارج نسبته الى محل ثابت
فيه لان ثبوت شيء لا يمكن ان يقوم بنفسه بل لان الامكان الثابت في الخارج نسبته الى ثبوت محله
فيجب ان يكون موجودا قبله [illegible] بالحادث ثم لان حامل امكان الشيء لا يمكن ان يكون امرا مباينا
الذات عنه وامكان الوجود يسمى قوة وحامل تلك القوة يسمى موضوعا ان كان الحادث
عرضا وهيولى ومادة ان كان الحادث صورة وبدنا ان كان الحادث نفسا فاذن كل حادث يسبقه مادة
وهذا هو المطلوب وقد قيل مطابقا لما ذكره صاحب المحاكمات يمكن ان الامكان معدوم ولا يستلزم ان لا يسبقه
امكان وجود ولا انصاف [illegible] لا يستلزم وجود الصفة وما عرفت من ان المراد بالمعدوم المعدوم الصرف والموجود
الموضوعي ينزع في هذا المراد واما قوله في الامكان لا ممكن وجود به العدم قائم بانه يوجب الحكم
تجويز قيام الامكان بشيء [illegible] وبه في الحكم ان يدخل في باب زيد [illegible] ممكن قائم بعمرو فهذا ما اورده
المحقق الطوسي في شرح الاشارات وحاصله في شرحه ان امكان الشيء قد يكون حالا
في موضوع فان [illegible] كالشيء في موضوعه بالقوة وهو [illegible] للموضوع من حيث هو فيه ووجود
للشيء من حيث هو بالقياس اليه فباعتبار الاول يكون عرضا في موضوع وباعتبار الثاني يكون كالصفة
للمضاف اليه وما لم يكن وجود مثله الشيء الاخر لم يمتنع ان يقوم مكانه انه ايضا بذلك الغير حاصل
بالقياس [illegible] وهو ان كان شيء في الخارج [illegible] فايا من او وجوده في نفسه هو بعينه وجود
ذلك الشيء وامكان الوجود [illegible] فامكان وجوده في نفسه ايضا بعينه امكان وجوده

في ذلك الغير فامكان ان يحصل بهذا الاعتبار صفة لذلك الغير فانه يدفع ما قاله هذا القائل بان ادعى ٨٢١
امكان الحادث امكان اتصاف المحل ليس بحجة اذ دليلهم وهو انه لو لم يكن قبل وجوده ممكنا لكان
ممتنعا يدل على ان امكان وجود الحادث في نفسه لا بد ان يكون سابقا على وجوده والاظهر ان توجيه ايراد
وجه الايراد ظاهر وغرض المجيب بان الامكان لما كان نسبة بين الماهية والوجود فتحققه انما
يكون بعد تحققهما وهو يستلزم من ذلك تقدم وجود الممكن على امكانه وبان امكان الحادث لو كان متحققا لكان
اما واجب الوجود واما ممكن الوجود والاول ظاهر البطلان لان امكان الممكن نعت للممكن والواجب لا يكون
نعتا لغيره وكذا الثاني والا لزم التسلسل اذ ينقل الكلام في امكان الامكان وبان هذا منقوض بالمفارقات
عن المادة اذ ما ذكره من الدليل يستلزم كونها مسبوقة بالمادة مع ان هذا خلف وحاصل الجواب المحقق عن
عن الاول ان ذكر الامكان نسبة بين الوجود والماهية يستدعي تقدمهما عليه عقلا لا في الخارج ثم لما
كان متعلقا بغير الوجود والماهية متعلقين بامر خارجي فنسبته الى محل خارجي موضوعا خارجيا وحاصله ان سبقه لا يدل
ليس معنى ان امكان الحادث امر موجود في الخارج بل معنى ان هذا الامكان لما كان امكان شيء خارجي
فيحكم بكونه متحققا في الخارج ونسبته الى محل خارجي لحادث غير موجود في الخارج وان كان من حيث كونه
نسبة بين الماهية والوجود امرا عقليا متساويا عنها فلا يرد ما اورده المتكلم عليه من ان كلام الامام
في ان امكان الحادث امر اعتباري عقلي غير موجود في الخارج فتسليم ان الامكان امر اعتباري [illegible]
غير موجود [illegible] ان الامكان له اعتباران احدهما اعتباره من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وهو
بهذا الاعتبار يكون موجودا في الخارج وليس بهذا الاعتبار موجودا ولكنه يدل على وجود الشيء الخارجي
ان الامام [illegible] ليس موجودا في الخارج ولكنه يدل على وجود الشيء في الخارج وهو موضوعه

وثانيهما

وثانيهما اعتباره من حيث ذاته وانه امر اعتباري وشيء من الاشياء قائم بالعقل وبهذا الاعتبار موجود في الخارج
والعقل يعتبره امكانا ولا يلزم التسلسل اذ ينقطع بانقطاع اعتبار العقل واعترض المحاكم بان قيام
الامكان بالعقل الموجود في الخارج لا يستلزم وجود الامكان في الخارج اذ معنى كون الشيء موجودا في الخارج ٨٢٢
انه موجود بوجود اصيل ومعنى كون الشيء موجودا في العقل انه موجود بوجود غير اصيل والموجود في شيء موجود
بوجود اصيل لا يستلزم ان يكون موجودا بوجود اصيل وكانه توهم ان الخارج مكان ومن البين ان
الموجود في الموجود في المكان موجود في المكان ولهذا حكم بان الامكان الموجود في العقل الموجود في الخارج
في الخارج وهذا غلط بين وقد قال ان الشيخ وغيره من المحققين صرحوا بان الامر الحاصل في العقل
من حيث تعلقه بالامر الخارجي وكونه آلة لملاحظة العقل اياه امر عقلي ولا وجود له في الخارج اصلا واما
اذا قطع النظر عن تعلقه بالامر الخارجي واعتبر من حيث انه امر موجود في العقل وقائم به فانه موجود
في الخارج كوجود سائر الاعراض القائمة بالعقل كالقدرة والارادة القائمتين بالعقل وحينئذ
لا فرق بين الوجود الذهني والوجود في الذهن والوجود الذهني موجود بوجود غير اصيل واما الوجود
في الذهن فلا يلزم من وجوده فيه كونه موجودا بوجود غير اصيل ايضا واما النقض بالمفارقات فقد قرر كلام
في دفعه وابطاله قيل فيه هذا ولجوابنا الاجمالي في هذا المقام طريق آخر في اثبات ان الحادث
الزماني مسبوق بالوجود بالمادة ومبني على مقدمتين احداهما بيان كيفية صدور الحادث
عن المبدأ القديم والثانية بيان ان تاثير الجسم والجسماني انما يكون بمشاركة الوضع اما المقدمة
الاولى فبيانها [illegible] الان علة التامة للشيء لا يمكن ان يتقدم عليه ولا ان يتاخر عنه
فالحادث لا يمكن ان يستند الى العلة القديمة بل لا بد ان يكون سببه الوجودي حادثا وهو ايضا

لحدوثه بحيث اذ كل مسبب عن امر حادث وهكذا وذلك لان العلة اذا كانت قديمة والمعلول حادثا
كانت العلة موجودة مع عدم المعلول فالمعلول عنه وجود العلة ممكن والا لم يوجد اصلا فنسبة العلة الى وجود
المعلول وعدمه على السواء فيكون وجود المعلول حادثا بلا موجب مستند الى العلة وانما نسبته
ما فرض علة الى معلولها النسبة الى ما بينه حيث فاذن حدوث الحادث عن مثبتة القديم متوقف
على شرط امر وحادث وحال ثم ان تلك الحالة لحدوثها متوقفة الى الوجه على مثل تلك الحالة وهلم جرا
لا الى نهاية ولا يمكن ان يكون الى حد مخصوص حدوث الحادث بوقت حدوثه من نفس الوقت اذ
ننقل الكلام الى علة حدوث الوقت وتلك الحالات الغير المتناهية من الاوضاع الفلكية المترتبة
مع الحركة الدورية السرمدية وما يتبعها لها وحاصل الكلام ان الحوادث باسرها مستندة
الى حركة دورية دورية ثم ان الحركة لا تفتقر الى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زماني فان
دائمة باعتبار وبهذا الاعتبار نسبتها الى علة قديمة وحادثة باعتبار وبذلك الاعتبار يكون منشأ
الحوادث فان قيل قد حكمتم بان كل حادث له علة حادثة فكيف لا تقولون بعلة حادثة للحركة
باعتبار حدوثها قلنا الجواب ان المراد بالحادث الذي حكمنا باستلزامه للعلة هي ذات الماهية
التي عرض لها الحدوث من حيث هو موضوع له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى
ان حقيقتها الحدوث والتجدد فان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان
يكون علته حادثة وبالجملة الذي نجزم به وجوب ان يكون للحادث الذي يعرضه الحدوث علة حادثة
فاذن كل واحد من المتغيرات ينتهي الى شيء حقيقته هي التغير والانقضاء وهي لدوامها مستندة
الى القديم ولتغيرها وتجددها مستندة اليها المتغيرات لا بذواتها وتفصيل القول فيها يستدعي
ان الحركة

٥٦٨

لذلك الله تعالى واما المقدمة الثانية فتحقيقه قد تحقق في موضعه ان كل ما تقرر في وجوده الى شيء بعينه
فعله ايضا مفتقر الى ذلك الشيء لان الايجاد متقوم بالوجود وبذلك يثبت ان الفاعل الجسماني
لا يفعل الا بشركة الوضع وذلك لان المادة وجودها وجود وضعي وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة
كيف وجوده وجود امر ذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضا بحسب الوضع فغير فاعليته دائما
وضع ولو بالتبع فلا وضع لها عند حسباني بالقياس اليه لم يفعل فيه وتفصيل الكلام في تجويز
هذه المقدمة مذكور في طبيعيات هذا الكتاب خارج عما نحن فيه اليها ان شئت الوقوف عليه وبعد ذلك
نقول قد علم من المقدمة الاولى ان المؤثر في وجود الحادث وما يتوقف وجوده عليه من الامور الحادثة
انما هي الحركات والاوضاع الفلكية على سبيل الاعداد وهي لا تؤثر الا فيما له وضع وهي ذات
بالنسبة الى موضوعات تلك الحركات والاوضاع غير الاجرام الفلكية لما تقرر في المقدمة الثانية
من ان تأثير الجسم والجسماني انما يكون بمشاركة الوضع ثم ان جهة الحادث قبل وجوده لا وضع
لها اصلا بالقياس الى موضوعات الحركات والاوضاع واذا لم يكن ذو وضع لم يقع تأثير وما يكن يحصل
تأثيرها يحصل وجودها بل نقول اذا كان محلها او ممكن قبل وجودها يكون له وضع بالقياس الى موضوعات
الحركات والاوضاع بحيث يصح تأثير الحركات والاوضاع لينفعل عن المعدات الفلكية الحادث
فيه كالصورة الحادثة في المادة او معه كالجسم الحادث من المادة او بعده كالنفس الحادثة مع البدن
اما الصعود عن مسه المفارق وهو الموضوع او المادة او ما شئت فسمه فاذن تبين
من هذا البيان ان الحادث بعد ما لم يكن بعدية لا يجتمع فيها القبل والبعد وبالجملة بعدية
زمانية يسبق الوجود بمادة او موضوع مستوفية زمانية وهذا هو المطلوب وفيه

من هذا ان يكون حقيقة من حيث هي هي لجهل الممكن لو فرض وجوده كان وجوه مثولي
عن الزمان والمكان والاوضاع والحركات فلا يكون حادثا زمانيا هذا ما ذكره
قدس سره وجوده غاية المتانة ونهاية الاحكام لعبد الشيخ المقتول قدس الله سره وجه
ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان موضوع ممكن الحادث لا يجوز ان يكون حادثا زمانيا
والايسة ممكن وجهه وذلك لا يستلزم وجوالالة فيلزم ان يكون للمادة ، وقد اخذ وحيلئذ
ننتقل الكلام الى مادة المادة حتى يلزم التسلسل فان المادة مبدعة وان احتياج الحادث الى
المادة لامرين للحدوث ولاحتياج الهيولى في التقوم واحتياج النفس الى البدن بمجرد الحدوث
او لا احتياج لها في التقوم الى البدن وذلك لان المادة بالحقيقة ما يرجح وجود الحادث
على لا وجوده ويحمل الكيفية والشخصيات الحادثة وقد تبين في الطبيعيات ان النفس حادثة
لا توجد في المادة والحادثة الجسمية حادثة لا توجد الا في المادة ولعلك ان هذا القول
التراورد ناها تؤهم ان القوة بمعنى الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه في الزمان وجره
ونهد اشرنا اليه عامة من القدماء ينضبطهم حصل للهيولى وجود قبل الصورة وان المعا...
المسبوق الحادثة بعد ذلك اما رغبة من نفسه واما الداعي دعاه اليه كما نقله بعض
الشارحين قبل العنصر ... ولاله درجة الخوض في مثله قال ان شيئا كالنفس وقع له سيئة
ان شتغل بشهوة الهيولى وتصويرها فلم يحسن الله بدلا ولا يحسن المتصور فيه ادركها
الباري وحسن تقويمها ومنهم من قال ان مبدأ الكل شيء كان في الازل متحركا بطبعه حركة
غير منتظمة فاعان الباري بتقويمه ونظمه ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية
او شيء

او شيء كلاهما لم يزل بالكنة ثم عرض التخليط الذي تعلقت به الغرض وذلك لانهم قالوا ان القوة
تكون قبل الفعل كما في البزور والمنى في جميع ما يضع بيد ان ما اوردناه في هذا الفصل
من كل الحوادث متاخر الوجود عن القوة لكنه ما اوردناه ان القوة يقابل الاعلام وما ذكرناه
ان القوة من خير القوة ما قاله في بعض المواضع ايضا ان الامكان من المراتب السابقة على
الوجود فوق الفكر فاحتاج فاوجبه فوجد توهم ان القوة متقدمة بمعنى الاطلاق على جميع
الحادثات بمعنى القوة ليس تقدمها عليه في الزمان فقط وقد دال عليه الاكثرون الى ذكر
الذي توجه الاحكام المنه ... وقد تقرر اوزاق فمنهم من جعل الهيولى مقدمة على الصورة
في مرتبة الوجود وقال ان الفاعل البسيط الحادثة بعد وجودها ابتداء من غير ان يكون
له داع يدعوه الى ذلك ومنهم من قال ان الفاعل البسيط الحادثة لا بسبب اخر نفى بل دعا
الى ذلك داع وهو ان النفس اشتبه اخرى اشتغل بحيرة وتغيبه بتصوير الهيولى
بالصورة فلم يحسن النفس ... تصوير فيه ادركها الباري واحسن تصويرها
واما هذا فبسبب ما ذكره المشاطب الرازي واما عن الشيخ بعض الشارحين قبالا
لعنه ... ان هذا الخوض فيه في امر الالهي بمع انه ليس له درجة الخوض في امثال
ذلك ومنهم من قال ان مبدأ الكل شيء الاول مع القطع الثابت كان في الازل
متحركا بطبعه حركة غير منتظمة فاعان الفاعل وهو الباري الازلي بغير سابق طبعه
ونظمها على هذا النظم الثابت في تركيبه اخرى ومنهم قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية
الهيولى او الجو ولكن فارغ اشر اخرى غير محدود وكثيره ونهاية كان ساكنا في الازل

ثم انه هو كـ او بخليط الدجاج بـ ان كـ عزرس و صحابه اذ هم قالوا ان الصف
تقدم القوة على الفعل كـ دوان الـ يطالا لغه جواهرها ولا تكون ولا يوجه منها شئ
صرفا في طبيعته بل هو مركب من الطبيعة التي نسب اليها ومن صلب نوع اخر لكنه انما
يسمى بالغالب ويعرض له في وقت ملاقات غيره اياه مما الغالب فيه غير الغالب
فيه ان يبرز ويظهر منه باهر متعرب للافاة الذي من جنس المغلوب فيه غالب وظاهره
ان يتحرك الى مقاومة غالبه وعلاه فيستعلى عليه واذا تحرك الى ذلك عرض للنظام
الذي كان يحصل اجتماع الغوالب والمغلوبات ان يختل ويستحيل الحس انما يحس به ٨٢٧
من جملته ذلك غالب الاجزاء التي يبرز ويظهر فيحسب ان جميعه استحال الى الغالب اجزاؤه
يقولون ان النار تكمن في شئ بل الكامن منها يبرز ويستعمل الحس لا على انه حدث
بل على انه ظهر وان البزر فيه الزرع الكامن ويحسبه كامنه في النطفه فيظهر ان الحس
وكذلك في غيرها فالمبدا الاول على راي هولاء القوم جمهم الى بالقوة ولم تقدم على الفعل
ولم يعلموا ان الحركات والقوى والاستعدادات لا يقوم سراتها لانها من حيث
هي كذلك اعراض وملكات فلا بد من حامل اسوء وجود ثم ذات بالفعل ملكه عارضه لكمالات
اخرى فالحق ان يشاهد او يتكلم فيه فيقال ان الامر في الاشياء الجزئية الكائنة
الفاسدة هو على ما قالوا فان القوة فيها قبل الفعل قبلية في الزمان واما الامور الكلية
والموبدية التي لا تفسد وان كانت جزئية فانها لا يتقدمها التي بالقوة جملة ثم ان الامور الحقيقية
بالفعل قبل حقيقة ما بالقوة بالذات من وجوه اخر ايضا فان القوة يحتاج الى
ان يخرج

ان يخرج الى الفعل فليس يكون بوجود الفعل بدءان حكمهم بتقدم القوة على الفعل في الاشياء
الجزئية لعين الحادثات الزمانية مطابق للواقع فان للقوة فيها تقدما زمانيا على الفعل على
ما هو الظاهر ان فانها موجودة لعدا ان لم يكن وقد عرفت ان كل ما يوجد لعدا ان لم
يكن لم يكن ممكن الوجود قبل الوجود ممتنع ان يوجد واما الامور العقلية الكلية
والجزئية عن المفارقات فلا يتقدمها قوة كما سبق ثم القوة يتاخر بعده من ٨٢٨
الشرائط من كل وجه وذلك لان القوة اذ ليست يقوم بذاتها فلا بد من ان يقوم
بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن صار بالفعل فلا يكون مستعدا
لقبول شئ فان ما ليس مطلقا فليس يمكنه ان يقبل شيئا ثم قد يكون بالفعل
ولا يحتاج الى ان يزال بالقوة شيئا كالابديات فانها دائما بالفعل فهو بهذه الحالة
حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة ما بالقوة بالذات ومن وجه اخر ايضا فان القوة يحتاج
الى ان يخرج الى الفعل شئ يكون موجودا بالفعل وقد يكون الشئ بالقوة ليس انما يحدث
ذلك الشئ هو تمام الفعل فان ذلك ايضا يحتاج الى مخرج اخر ويتهى الى شئ موجود بالفعل
لم يحدث وفي اكثر الامر فانما يخرج القوة الى الفعل شئ حاضر من ذلك الفعل
موجود قبل الفعل كالحار يسخن والبارد يبرد يريد ان القوة احتاج ايضا الى مخرج
في الاشياء الجزئية الكائنة والفاسدة في الامور الكلية والامور الموبدية التي لا يفسد
وان كانت جزئية ممتنعة من الفعل بجميع انواع التقدم الا بالزمان حسن الحال
احدها من جهة انها لما كانت من الامور النسبية والمضاف فيه فلا يمكن

ان تقوم بذاتها بل ما بقابل بها فاذن يحتاج في تقومها الى جوهر يكون بالفعل
فانه ان كان موجودا بالقوة ولم يصر بعد بالفعل كان ليس مطلقا فلا يكون منبعا
للقبول شيء ان تجعل شيء شيئا فرع وجود القابل فالقوة اذن محتاجة الى الفعل حتى ما
ذاتيا والفعل غير محتاج الى القوة بالذات مطلقا اذ ربما يكون الشيء بالفعل دائما
لا يتقدم القوة على وجود العقل اصلا كالمفارقات فانها بما هي هي بالفعل
فعلية دائما ليس للقوة سبق على وجودها اصلا فتحققه بالفعل كالمبدأ الاول متقدم
على حقيقته بالقوة وحقيقته القوة وثانيها ان خروج القوة الى الفعل انما يكون بشيء 829
موجود بالفعل حتى ما يخرج ذلك الشيء الذي بالقوة موجودا بالفعل ولا يمكن ان يكون
فعلية وجود المخرج فان المخرج اذا كان بالقوة موجودا حتى يحتاج المخرج موجودا
بالقوة لاحتاج في صيرورته موجودا بالفعل الى شيء اخر يصيره كذلك وهكذا فاما ان
ينتهي تلك السلسلة الى شيء موجود بالفعل دائما ولا يكون للقوة تقدم على وجوده اصلا
واما ان يذهب الى غير النهاية وذلك يتوقف لا يبقى له التسلسل على ما تبين بعد ذلك
فاذن تبين ان ما بالقوة لا يمكن ان يكون موجودا ما لم يكن ما بالفعل موجودا والقوة
لا يكون موجودة ما لم يكن ما بالقوة على ما تقوم به القوة موجودا فحقيقة الفعل اذن
متقدمة على حقيقة القوة بالذات وخروج القوة الى الفعل في الاكثر انما يكون
هو بسبب امر مجانس لذلك الفعل موجود قبله كالحار يسخن فيحصل الحرارة او
البارد فيحصل البرودة وربما لا يكون بسبب امر مجانس لذلك الفعل دون ضده

فلنشر الى كيف

فلنشر الى كيفية ما هو بالقوة من حيث هو حامل القوة على الشيء الذي بالفعل حتى يكون الفعل
بالزمان قبل القوة لا مع القوة فان الشيء كان عن الانسان والبزر عن الشجر حتى كان عن
ذلك الانسان وعن هذا الشجر فليس له بالقوة الفعل في هذه الاشياء قبل القوة الا من ان يعرض
القوة قبل الفعل يريد ان للفعل تقدما زمانيا على القوة كما ان تقدما ذاتيا عليها
وذلك لان الشيء الذي بالقوة من حيث هو حامل القوة كثيرا ما يحصل عن الشيء الذي هو بالفعل 830
وحيث لم فالذي بالقوة من حيث هو حامل القوة متاخر بحسب الزمان عن الذي هو بالفعل
ولا يكن موجودا معه مثل النطفة شيء من شانه ان يصير انسانا والبزر شيء من شانه ان يصير
شجرة والنطفة تكون عن الانسان والبزر يكون عن الشجرة فهما من حيث هما حاملان للقوة كائنان
بالزمان عن امر يكون من جنس فعليتهما وان كانا معا من لا من بالفعل ليس من جنس فعليتهما
وهو في النطفة حرارة معينة تقوم بها ليست من جنس فعليتها وكذا في البزر فاذن
للفعل تقدم زماني في هذه القوة كما ان له ايضا تقدما زمانيا عليه فليس فرض تقدم الفعل
في هذه الاشياء على القوة اولى من فرض تقدم القوة على الفعل فيها ولذلك ليس فرض
تقدم القوة على الفعل في هذه الاشياء اولى من فرض تقدم الفعل فيها على القوة كما ذهب
تلك الطائفة من الحكماء وحكموا بتقدمها على الفعل كما سبق وايضا فان الفعل
في التصور والتحديد قبل القوة لانك لا يمكنك ان تحد القوة الا انها للفعل واما الفعل
فانك لا تحتاج في تحديده وتصوره الى القوة فانك تحد المربع وتعقله من غير ان
تخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا ان تذكر المربع لفظا

٨٣١

او عقلا وتجعله جزء حده بديهيان نحو الغرض تقدم الفعل على القوة وهو المتقدم من وجه
العقل والتصور فالفعل متقدم في التصور على القوة لان التصور لها وتحديدها لا يمكن الا
بتصور الفعل لان القوة انما تعرف بالقياس الى الفعلية في حصولها موقوف على تصور الفعل واما الفعل
فانه في التصور والتحديد غير محتاج الى القوة مثلا تحديد المربع بانه سطح احاطت به اربعة
خطوط متساوية في المقدار متلاقية بزوايا قوائم ونعقله في الذهن والخطوط الاربعة لا
يبالي قوة قبوله وذلك لا يمكن ان يحدد القوة على التربيع الا بذكر المربع او تعقله وتجعله
جزء حد القوة على التربيع فللفعل اذن تقدم على القوة بحسب الوجود العقلي ولهاتان كيف
تجري عنه ودانية فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان
والفعل كمال والكمال والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك
ما بالقوة بوجه ما فان الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته شرا او من كل وجه وهذا
محال فانه ان كان موجودا من حيث هو موجود ليس بشر وانما يكون شرا من حيث
فيه عدم كمال مثل الجهل للجاهل او لانه يوجب في غيره ذلك مثل الظلم
فان الظلم انما هو شر لانه ينقص حظ الذي فيه الظلم طبيعته الخيرية من الذي عليه الظلم
بالسلامة او الغنى او غير ذلك فيكون من حيث هو شر مشوبا بالعدم وبالقوة
ولولا انه لم يكن معه ولا له ما بالقوة لكان له الكمالات التي تجب للاشياء حاصلة
فما كان شرا بوجه من الوجوه ففيه ان الذي بالفعل هو الخير من حيث هو كذلك
والذي بالقوة هو الشر او منه فقد علم ان القوة على الشر خير من الفعل والكون
بالفعل خير

٨٢٢

بالفعل خيرا خير من القوة على الخير وكذلك الشر بالقوة الشر بالقوة اقل لكن الشر
فقد ظهر ان الفعل تقدم ما على القوة من وجه آخر وهو التقدم بحسب الشرف والكمال
وذلك لان القوة لشيء بالقياس الى شيء عبارة عن عدم اتصافه به بالفعل او بالجملة
عبارة عن عدمه وفعليته عبارة عن وجوده له فاذن ما دام الشيء يكون بالقوة يكون ناقصا
واذا خرج من القوة الى الفعل يصير كاملا فالقوة نقص والكمال والخير الكامل شيء من افراد
الفعل والنقص والشر انما يكون مع القوة غير ان كل ما له شرية ونقص فهو بالقوة من وجه
او مطلقا اذ لا يكون الشر الا الشر المحض وما بالقوة من حيث هو موجود اذ لو كان
موجودا من حيث كونه موجودا لكان شرا لكن ماله شرية لكن شريته اما باعتبار انه
عادم كمال من شأنه ان يكون له كالجهل للجاهل فهو شر من حيث انه عدم كمال العلم
والجاهل شر من حيث هو فاقد كمال العلم واما باعتبار انه يوجب في غيره عدم كمال
كالظلم فانه يوجب عدم السلامة عمن يقع عليه الظلم او الغنى فيجعله فقيرا والظلم شرا
وايضا باعتبار انه يوجب في الظلم عدم خير والظالم شرير بالاعتبارين جميعا وبالجملة
فقد بان ان الشر اما هو نفس العدم والقوة وان الخير اما هو خير نفس الفعلية ولا يخفى انه
ليس في الوجود امور يوجبها او فيها او منها ما بالقوة لكن الكمالات والغايات
ضرورية حاصلة للاشياء موجودة فلم تكن شرا بوجه من الوجوه ثم لما كان الشر بالفعل
مستلزما لزوال امر وجودي سواء كان بالفعل او كان من شأنه ان يكون بخلاف الشر
بالقوة فانه لا يستلزم ذلك فيكون الشر بالقوة خيرا من الشر بالفعل ولما كان الخير بالقوة

ثم ما بالقوة او الخير بالفعل وجود او كمال فالخير بالفعل خير من الخير بالقوة ثم علم
ان الشر الذي هو شر بالقوة المحض انما هو شيء ان الصحيح منه شر وهذا ايضا بل ابدا
يصير كذلك اذا صدر منه الشر مرارا كثيرة بحيث يصير الشر ملكة وخلقا له درج
الى ما كان فيه فيكون قد علمت حال تقدم القوة مطلقا واما القوة الجزئية فتتقدم الفعل
الذي هي قوة عليه وقد تتقدمها فعل مثل فعلها حتى تكون القوة منه وقد لا
لكن لا بد من شيء اخر يخرج القوة الى الفعل والا لم يكن فعل البتة موجودا اذ القوة
وحدها لا تكفي في ان تكون فعلا بل يحتاج الى مخرج للقوة الى الفعل فقد علمت

ان الفعل بالحقيقة اقدم من القوة وانه هو المتقدم بالشرف والتمام قد ظهر مما
فصله الشيخ ان ليس للقوة تقدم على الفعل مطلقا بل الامر بالعكس واما القوة
في الاشياء الزمانية فتتقدم زمانا على الفعل الذي بتلك القوة قوة بالقياس اليه
ولكن قد تتقدمها فعل مجانس للفعل الذي هي قوة بالقياس اليه فيكون ذلك الفعل
مبدأ لتلك القوة وهي صادرة منه ولا يجب تقدم الفعل على القوة في الجزئيات الزمانية
البتة بل ربما يخرج لبعض تلك الجزئيات من القوة الى الفعل فعل غير مجانس
لذلك الفعل كما في الحيوانات المتولدة والنباتات [illegible] الغير متولدة من جنسها
من المتكون غير جنسه هذا لكن لا بد وان يكون شيء موجودا بالفعل يخرج ما هو بالقوة
الى الفعل اذ لو لم يكن شيء او الشيء موجودا لم يمكن ان يخرج ذلك الشيء الذي هو
بالقوة الى الفعل اذ مجرد كونه بالقوة لا يكفي في ان يخرج بالفعل فلا لما كان بالقوة
حاصلا بل كان

اصلا بل كان موجودا بالفعل وذلك الشيء مثل الواجب تعالى والعقل الفعال فقد تبين مما ذكره
الشيخ ان للفعل تقدما على القوة بالحقيقة وبالشرف والتمام وظهر فساد المذاهب المنقولة عن القدماء

في التام والناقص وما فوق التام وفي الكل وفي الجميع

لما كان التام في عرفهم في كل شيء هو الذي حصل له جميع ما يليق به ان يكون حاصلا له
والناقص ما يحتاج الى التكملة فناسب ايراد هذا الفصل عقيب فصل القوة والفعل لان
التام يناسب ما بالفعل والناقص ما بالقوة التام اول ما عرف في الاشياء
ذوات العدد واذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا للشيء قد حصل من العدد فلم يبق شيء من
ذلك غير موجود ثم نقل ذلك الى الاشياء ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة اذ
كانت تلك ايضا عند الجمهور معدودة لانها انما تعرف عند الجمهور من حيث تقدر واذا
قدرت علم كثير من ان العدد ثم نقلوا ذلك الى القوى والكيفيات فقالوا كذا تام القوة وتام
البياض وتام الحسن وتام الخير كان جميع ما يمكن ان يكون له من الخير قد حصل له ولم يبق
شيء منه خارجا والتام من المعاني المتعددة نقل لفظه من بعضها الى البعض كلفظ
القوة اذ كان له معان متعددة نقل من بعضها الى البعض كما مر تفصيل ذلك في الفصل
المتقدم فالتام اولا وضع وعرف في الاشياء ذوات العدد وهو الشيء
الذي حصل له جميع ما ينبغي ان يحصل له بالعدد وانه تام مثلا اذا قيل ان الحيوان
تام الاعضاء يراد به انه حصل جميع الاعضاء التي ينبغي حصولها له من اليدين والرجلين
والعينين والاذنين وغير ذلك من الاعضاء ويراد حاصل بالفعل وليس

شيء منها غير حاصل له وكذلك إذا قيل بيت تام فإنه من الأبواب يراد أن جميع ما ينبغي
له يكون له من الأبواب حاصل بالفعل وكذلك في غير ذلك من الأشياء ذوات العدد ثم نقل
بعد ذلك إلى الأشياء ذوات الكم المتصل وإلى الأشياء التي عرض لها الكم المتصل كما يقال
هذا تام في القامة والمراد أن ما ينبغي له من مقدار القامة حاصل بالفعل وسواء كان التمام
فيها بما يعتبر بما عرض فيها من العدد من الأذرع والأشبار وغيرها وذلك لأنهم أعني الجمهور
إنما يعرفون المقادير من حيث يقدر المقدر لا بالكثرة إلا بالعدد وذلك بسبب اعتقادهم بتقسيط التام
الموضوع عندهم لأن يستعمل في الشيء الذي له عدد وفي المقادير ثم نقل فجعل في القوى والكيفيات
فيقال في الشيء تام القوة إذا كان ما ينبغي له من قدر القوة حاصلا بالفعل ويقال في الشيء تام الحسن
وتام الحسن والخير ويراد به أن الحسن والخير الذي ينبغي له من الحسن والخير كأنه قد حصل له وهو شيء
شيء مما ينبغي أن يكون بالقوة هو ثم إذا كان من جنس الشيء شيء وكان لا يحتاج
إليه في ضرورة أو منفعة أو نحو ذلك زائدا أو وراء الشيء ما دونه ثم إن كان ذلك الذي
قد وجد ما يحتاج إليه الشيء نفسه قد حصل وحصل معه شيء من جنسه لكن يحتاج إليه في حد ذات
الشيء إلا أنه وإن كان ليس يحتاج إليه في ذلك الشيء حيث نفع به قيل يجد ذلك أنه فوق
التمام ووراء الغاية يريد أن الشيء إذا كان حصل له ما يحتاج إليه في تماميته ويكون قد حصل له
من جنس ما يحتاج إليه ما لا في ضرورة ولا منفعة فذلك الأمر يسمى زائدا أو يقال للشيء الذي
لا يحتاج إليه أنه تام بدونه ويعرف فيه أن الضروري ما لا يكون الغاية المطلوبة من الشيء
بدونه ومثال الزائد الإصبع الزائدة فإن تماميته إليه بدونه فهذا ما فوق التمام

ووراء الغاية

ووراء الغاية هو الشيء الذي هو واحد لما يحتاج إليه في تماميته ويكون له من جنس ما يحتاج إليه
في تماميته ما لا يحتاج إليه فيها ولكنه نافع يجب وجوده في أمر من الأمور ومثاله ذلك القوى من القوى
وفي القوة التي في قوام البدن الإنساني إذا اكتسب بعد بها ولهذه الزيادة تقع في أمور كثيرة لمحال الآثار
والمعاونة مع الآلات وغير ذلك من المنافع فهذه أحوال التام والتمام ويكون اسم النهاية وهو أول للعدد ثم
لغير العدد التي تكون الجمهور لا يقولون إن العدد وإنه تام إلا إذا كان أقل من ثلاثة وذلك كأنهم
لا يقولون له كل وجميع وكان الثلاثة إنما صارت تامة لأن لها مبدأ ووسطا ونهاية وإنما كان
كذلك إن له مبدأ ووسطا ونهاية بجعلها لأن حصل التمام كان في العدد ثم لم يكن فيه في طبيعة
عدد إلا عدد من حيث هو عدد أن يكون تاما مع الإطلاق فإن كل عدد فمن جنس وحده أنه تام ليس
مرجوا فيه بل أما أن يكون تاما في العشرة والسبعة وأما من حيث هو عدد فليس يجوز أن يكون تاما
من حيث هو عدد وأما من حيث له مبدأ ووسط ونهاية فهو تام لأنه من حيث يكون له مبدأ
ومنتهى يكون تاما من جهة ما ليس فيما بينهما شيء ينبغي أن يكون بينهما وهو الواسطة وليس علم
بأن الثلاثة أن يكون واسطة وليس شيء له أو واسطة بينهما وقد قيل إنه يجب أن يكون مبدأ
ثم من المحال أن يكون مبدأ في الآخر أو للمبدأ منها واسطة بوجه الأبعدين ولا شيء مثلهما للاحد منهما
أو واسطة بوجه الأبعدين وأما الوسائط فقد يجوز أن يكثر إلا أنها تكون حكمها في أنها واسطة كحكم
واحد ثم لكن يكون شيء يتوقف عليه فإذن حصل المبدئية والنهائية والمتوسط هو أقل ما يمكن
أن يقع في ترتيب مثله ولا يكون ذلك إلا للعدد ولكن مبتدأ أولا في الثلاثية لما كان التمام
ما كان وأحسن التام ما يحتاج إليه من مساواة إلى الغاية والنهاية لأنه ليس له بقوة شيء

ومما ينبغي ان يعلم ان التام كانه اسم للنهاية وانه مشتق منه اسم للبالغ الى النهاية وهو التام
وقد عرفت ان معنى التام اولا وضع واستعمل في الاشياء فذوات العدد ثم لغيرها من الاشياء
المذكورة على الترتيب الذي ذكره الشيخ ثم انهم لما تولوا اطلاق العدد على مطلق التام كانهم لا يقولون لما على
الاطلاق الكامل والجميع والعدد من حيث هو عدد انه تام اذ التام قد عرفت انه اسم للبالغ
الى النهاية وكل عدد فرضت فمن جنس وحداته ما ليس بموجود فيه كالعشرة فان من جنس
وحداتها الموجودة في العشرين ما ليس فيها وعلة ذلك ان العدد من حيث هو عدد لا نهاية له
حدا ما يصح البلوغ عليه بل اي حد جعلته لم يمكنك ان تفرض فوقه حدا اخر فالعشرة من حيث
العددية ليست بتامة اذ فوقها العشرين مثلا بل في العشرة ايضا ولا يقولون التام لعدد يشتمل على مبدء
ووسط ونهاية ولذلك يقولون للثلاثة انها تامة لكونها مشتملة على المبدء والوسط والنهاية
ولا يقولون للاثنين تام لانه غير مشتمل عليها لانه ان جعل ما يشتمل عليه مبدءا ووسطا فلا يكون له نهاية
وان جعل مبدءا ونهاية فلا يكون له وسط وان جعل نهاية ووسطا فلا يكون له مبدء، وبالجملة
ذلك غير تام للعدد والحركة فالوسط ههنا قد لا يكون واحدا كما في الثلثة وربما يكون
متعددة كما في العشرة مثلا لكن الكثير منه بحيث يمكن ان يقف عليه ولا يقع التجاوز عنه الى الوسط
المنقسم في حكم وسط واحد في كونها واقعة بين طرفين احدهما المبدء والاخر المنتهى
[illegible] الوسط وكثرتها ليس يقع مرتبة فيها الاعداد التامة بان يكون ما يكون فيه
[illegible] الوسط فيه اكثر او الجميع مشترك في ان المعنى عن الاشتمال على مبدء ووسط
ونهاية وقد عرفت ان الاشتمال على الامور هو معنى التام [illegible]
الاعداد التامة

الاعداد التامة وانما المبدء والوسط والنهاية فلا يجوز العدد فيه فلا يمكن وجود مبدئين في عدد معين لا يكون
احدهما وسطا بوجه وكذا لا يمكن وجود نهايتين في عدد معين لا يتصف احدهما بكونه
وسطا وذلك ان المبدء اسم لما لا يكون قبله شيء آخر والنهاية اسم لما ليس بعده
شيء على تقدير ان يكون في عدد معين مبدءان لا يمكن ان يصدق عليهما معا انه لا يكون
احدهما قبل الآخر وكذلك الكلام في جانب النهاية نعم يمكن التعدد في الوسط بالمعنى الحقيقي
والمشهور والمشابه بالقياس الى المبدء، وقد ظهر من هذا ان الاشتمال على مبدء ووسط
ونهاية امر يمكن ان يقع في مراتب غير متناهية من الامور التي يمكن اشتمالها على المبدء والوسط
والنهاية وذلك ليس الا للعدد بعينه لكن لا يعتبر في العدد لان التام بهذا المعنى انما يوجد
فيما بعد الثلثة ولا حاجة لذلك كما قال الشيخ ولكن من اراده في الثلاثة وعلم ان لا ماهية له
اصطلاحا اخر في التام اذ جعلوا بالعدد التام عددا يكون كسوره الصحيحة اذا جمعت مساوية
له كالستة فان لها نصفا هو الثلثة وثلثا وهو الاثنان وسدسا وهو الواحد واذا جمعت الثلثة
والاثنان والواحد يحصل ستة واذا اطلقوا الزائد على الاجزاء يريدون به عددا يكون
كسوره اذا جمعت زادت عليه كاثني عشر فان لهذا العدد نصفا هو الستة وثلثا هو الاربعة
وربعا هو الثلثة وسدسا هو الاثنان ونصف سدس هو الواحد واذا جمعت الستة والاربعة والثلثة
والاثنان والواحد يحصل ستة عشر واذا اطلقوا الناقص الاجزاء يريدون به عددا يكون كسوره
لو جمعت بالاجماع ناقصة عن ذلك العدد كالثمانية فان لها نصفا هو الاربعة وربعا هو الاثنان
وثمنا هو الواحد وهي لو جمعت بالاجماع سبعة واذا اشرنا الى هذا المبلغ فلنعرض عن ذلك

من عادتنا ان ننظر في تلك الاشياء التي تبنى على الحسيات وتشيع عنه وليست من طريق الغايات
العقلية بل تتصل بالحكماء، ايضا فانهم نقلوا التام الى الحق الوجود فقالوا من وجه ان التام هو الذي
من شأنه ان يكمل به وجهه وليس له بل كل ما هو له كذا وحصل له وقالوا من وجه اخر
ان التام هو الذي عنده الصفة شرط ان وجهه متفق على اكمل ما يكون له بل حصل له
لا بسبب غيره وفوق التام ما له الوجود الذي ينبغي له ويفضل عنه الوجود لسائر الاشياء كانه له الوجود
الذي ينبغي له وله الوجود الزائد الذي ليس بمنع له ولكن يوقد عنه للاشياء، وذلك من وراء ثم جعلوا
هذه مرتبة المبدأ الاول الذي هو فوق التام حتى وجوده في ذاته لا بسبب غيره يفيض الوجود في صلاح وجود
تلك الاشياء كلها وجعلوا مرتبة التام للعقول من العقول المفارقة الذي هو في اول وجوده بالفعل لا يخالطه
ما بالقوة ولا ينتظر وجودا اخر فان كان شيء اخر يوجد عنه فذلك ايضا من الوجود الفائض من الاول
ما ذكره الشيخ من نقل لفظ التام من معانيه اللغوية والاصطلاحات التي مبنية على الحسيات وظنون في كثيرة
من الامور العلمية وليس من دأب الحكيم الخوض في مثال هذه الاشياء، ولذلك اعرض الشيخ عن ذلك بقوله
بل نقول فلنذكر ما ذكره ليعلم ان لهذه اللفظة معاني كثيرة متقولة لبعضها من بعض في الحكماء،
نقلوا ايضا لفظ التام الى حكم الوجود المرجح بما هو موجود لانه موضوع علومهم فتارة قالوا التام هو
الموجود الذي له بالفعل كل ماله وخارج كونه كامل الوجود وتارة قالوا التام هو الموجود الذي حصل
له بالفعل كل ما من شأنه ان يكمل وجوده فكيف وجهه اي حصل على اكمل الوجوه حصولا له بنفسه
لا بسبب غيره ومع ذلك لو كان مبدأ الكمالات غيره فوق التام فهو فوق التام هو الموجود الذي
له من الوجود ما ينبغي له ويفيض عنه الوجود لسائر الاشياء فكان الوجود الذي ينبغي له حاصل له والوجود
الذي

الذي ليس له وخارج من وجودية ايضا حاصل له يفيض عنه على سائر الموجودات وذلك له من ذاته لا بسبب
امر مغاير لذاته فجعلوا هذه المرتبة مرتبة المبدأ الاول للموجودات كلها اذ هو بهذه الحيثية لانه موجود بذاته لذاته
ويفيض عنه سائر الموجودات على تفاوت مراتبها وتباين درجاتها وجعلوا مرتبة التام للعقل الاول العقل
لا يخالطه وجهه قوة ولا يشوبه عدم ولا ينتظر وجودا اخر بل كمالات كل ما من شأنه ان يكمل به وجوده
فهو حاصل له وان صدر عنه شيء فوجوده فائض من المبدأ الاول وهو معه لان يفيض منه الوجود على ما بعده
لانه موجد ومفيض حقيقي اذ لا مؤثر حقيقة في الوجود الا المبدأ الاول تعالى شأنه العزيز وليست
المفارقات عن المواد بالكلية تامة بالمعنى الثاني فانها من حيث كونها ممكنة محتاجة الى الهوية منه وهي
في مرتبة ذواتها بل التام بهذا المعنى فقط وغيره لا يمكن ان يتصف بانه فوق التام غير موجود
في الخارج قال صدر المحققين قدس سره ههنا بحث وهو انه اما ان يعتبر في التام كونه موجودا
بنفسه واما لا يعتبر فعلى الاول لا يكون المفارقات تامة الوجود لانها موجودة لا بانفسها وعلى
الثاني لا يكون فوق التام منحصرا في المبدأ لان كل واحد من المفارقات يصدر عنه وجود يفيض الوجود
عنه عليه ولا يجوز ان يعتبر في التام مطلق كونه موجودا بنفسه بل المعتبر فيه مطلق حصول الوجود الذي ينبغي
له حاصلا له بالفعل فالمفارقات تامة جرى تعيين غير تامة بالمعنى الاول وفوقية فوق التام انما
يجيء بالقياس الى التام بالمعنى الثاني فلا يكفي في صدق المعنى عليه كونه متصل الوجود ذاتا وكمالا
مفيضا للوجود على غيره وكان ذلك بسبب الغير ولو لم يكن فرقه فوق التام معتبرا بالقياس الى التام بالمعنى الاول
ايضا فلا يراد انه يريد ان كان المفارق مفيضا حقيقيا وقد صار الشيخ ان المفارق غير مفيض
حقيقة وجعل ادون التام شيئين المكتفي والناقص والمكتفي هو الذي اعطي ما به يحصل كماله

نفسه جوانه وانقص المطلق هو الذي يحتاج الى افر عدة الكمال مثال المكتفي النفس المطبوعة التي للكعد
اعني السماويات فانها انما بخيل ما لها ان تكون بالفعل وبوجه الكمالات التي يحب ان يكون لها شيئا
لعنه شيئا لا يجتمع كلها دفعة وجملة ولا يتوقف واما الا ما كان من كمالاتها التي هي جوهرها
وجوهرياتها فهو لا يفارق ما بالقوة وان كان فيه ميل يخرج قوتها الى الفعل كما يعلم هذا بعد
واما الناقص فهو مثل نفس الانسان التي لها من الفعل كمالات تحصل لها غير انها من المرجح وهي التي
تحتاج في ان يكون كمالا لانه ثابت له بالفعل ولكنه يعطى قوة تسببها يحصل ما هو كمال وجوده
ويستفيده مما هو تام وكامل بالفعل هو يسمى بالمكتفي ومنها ما لا يكون كمالا لانه ثابت له بالفعل بل
اعطي قوة تسببها يحصل ما هو كمال وجوده ويستفيده مما هو تام بل يحصله للكمال في الكامل بالفعل
موقوف على امور خارجة من ذاته وهذا يسمى بالناقص المطلق مثال المكتفي النفس الناطقة الفلكية
فان كمالاتها لا تحصل لها بالفعل بل يحتاج في كل ما يحصل له كمال من كمالاتها ان
كمالاتها لا في حصولها بالقوة ولا في دوامها كل واحد منها دائما الا ما كان له دخل في تقويم ذاتها
وتجوهرها من الكمالات الاولى فهي لا تفارق القوة ولكنها اعطيت قوة بها تخرج كمالاتها الى
الفعل فهي بذاتها تفعل الافعال التي لها وتحصل كمالاتها من غير ان يكون لامر خارج عن ذاتها
مدخل في ذلك ومثال الناقص النفوس الانسانية البشرية اعني نفوس الانبياء والاولياء عليهم السلام
حيث اعطاها الله سبحانه قوة بها يمكنهم تحصيل الكمالات اللائقة بهم عليهم السلام وهم المكتفون
ايضا كالنفوس الفلكية الكلية ومثال الناقص المطلق الامور الواقعة في الكون والفساد كالنفوس
البشرية الغير الوحيدة فان حصول كمالاتها عليها من جهة المفارق العقلي مبرقة

مبرقة

مبرقة باوضاع وحركات مختلفة غير مشابهة وهي غير الامور التي هي امور خارجة عن ذاتها مغايرة لها
ولفظ التام ولفظ الكمال ولفظ الجمع لكن وان يكون متقاربة الدلالة لكن التام يعتبر فيه
شرط ان يحيط بكثرة ما بالقوة او بالفعل واما الكمال فيجب ان يكون الكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة
في كثير من الاشياء هي الوجه الذي يتم له واما التام في الاشياء ذوات المقادير والاعداد
فيشبه ان يكون هو بعينه الكمال في الموضوع فالشيء تام هو من حيث انه لم يبق شيء خارج
عنه وهو كامل لان ما يحتاج اليه حاصل فيه ثم بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كامل بانه
الم يبق خارجا عنه تام ثم قد يختلف في استعمال لفظ الكمال والجمع على اعتبارهم فتارة
يقولون ان الكمال يقال للمتصل المنفصل والجمع لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون ان الجمع
يقال خاصة لما ليس لاجزائه اختلاف ويقال كل جمع لما يكون له اجزاء ان جميعا ونعلم
ان هذه المعاني يجب ان يستعمل على ما يقع عليه الاصطلاح ولا دور من وجه ان يقال كل المتصل
فيه نفسها حتى يكون له جزء فان الكمال يقال بالقياس الى الجزء والجمع ايضا كذلك ان يكون
لكن فان الجمع من الجمع والجمع انما يكون لاحاد بالفعل او وحدات بالقوة لكن الاستعمال قد
اطلق عليه ما كان ايضا جزؤه وجملة بالقوة فكان الكمال في الاصل بازاء الجزء والجمع
بازاء الواحد كان الكمال يعتبر فيه ان يكون له ما يحتمله وان لم تتوقف الموحدة وكان الجمع
يعتبر فيه ان يكون فيه احاد وان لم تتوقف الاعداد وكان هذا القول حكاية عن المنصور فان
المنصور الاصطلاح او اجتماعه ذلك يجري واحدا او اخرى صار الضاف الكمال والجمع
في غير ذوات الكم ايضا كان لهما ان يتكلم بالنوع كالبياض كله والسواد جملة او

كان اما ان لا يشتد او يضعف كالحرارة كلها والقوة ويقال للمركب من شئ يختلف كالحيوان
كل الاجزاء من نفس وبدن واما الجزء فانه تارة يقال لما لا بعد وتارة لما يكون شيئا من الشئ
وله غيره معه وان كان لا بعده وربما اختص بهذا الاسم البعض من الجزء بما ينقسم اليه الشئ في الكم
من الوجود مثل النفس والبدن للحيوان والهيولى والصورة للمركب وبالجملة ما يتركب منه المركب
المختلف الماهية [illegible] يستعمل [illegible] الالفاظ الثلثة عن التام والكل والجمع للمفرد الواحد ويستعمل
لا للمفرد الواحد فالكل وكذا الجمع يستعمل فيما فيه كثرة بالفعل او بالقوة كما في المقادير
المتصلة فانها مشتملة على الكثرة بالقوة واذا قيل تام لما فيه كثرة بالفعل او بالقوة
فهو بمعنى الكل والجمع لكنه يقال التام باعتبار ان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا فيه حاصل
بالفعل ولم يبق شئ خارج عنه ويقال الكل والجمع باعتبار اشتماله على ما فيه من الكثرة
وقد يخص [illegible] وربما يستعمل التام فيما لا كثرة فيه اصلا لا قوة ولا فعلا كما في المفارقات
عن المواد فهذه ليس معناه معنى الكل بل معناه كون الشئ [illegible] دائما وكما لا
يمكن ان يكون من صلاته بالفعل ما ينبغي له من الوجه والكمالات الوجود والحياة
في المفارقات من الوجود الذي ينبغي لها فيصدق عليها التام ولا يصدق الكل والجميع
اذ [illegible] فيها ولا يشتمل على الكثرة قوة او فعلا فان قيل قد نقل عن اكثر المتأخرين
انهم [illegible] انه كل الكل [illegible] وهذا يدل على انه يستعمل لفظ الكل في جميع
ما يستعمل فيه لفظ التام [illegible] عن الشيخ ان لفظ الكل مخصوص بما يستعمل فيما فيه
كثرة بالفعل او بالقوة فالجواب ان هذا معنى دقيق [illegible] اراده لا لاكثر

الا قليل

الا قليل من الفضلاء وفضلا عن اجلاء الناس ومراده بهم انه لغاية [illegible] وجه [illegible]
ان يكون بحيث لا يكون حقيقته من الحقائق خارجا عن ذاته [illegible] ومع ذلك لا يكون فيه شئ
من الكل [illegible] الا انه وقع الاختلاف في استعمال لفظ الكل والجمع مع [illegible]
[illegible] الاشتمال على الكثرة [illegible] يطلقون تارة لفظ الكل على ما يشتمل على الكثرة
فعلا او قوة ولا يطلقون لفظ الجمع الا على المشتمل على الكثرة بالفعل وتارة لا يستعملون
لفظ الجمع فيما فيه كثرة ليس لها اختلاف باعتبار [illegible] الكل والجمع الا في [illegible]
الكثرة التي ليس لها اختلاف في الوضع كمجموع النقط التي هي اطراف الخطوط الخارجة
من المحيط الى المركز المجتمعة عنده فان النقط المحيطة عن المركز مشتملة عليها
ويصدق عليها الجمع او مجموع الهيولى والصورة ولا يقال له في العرف انه كل
الهيولى والصورة ويقال الكثرة التي لها اختلاف في الوضع العسكر ويقال الكثرة
لها التي لها [illegible] باعتبار العسكر ايضا اذ فرض ان الجميع هذه الكثرة وصف واحد
بالقياس الى امر خارج كان فرض مقابلة جميعهم للجيش عظيم جميعه ولها الاختلاف
الوضعي [illegible] بعضها الى البعض والاخرى من هذا باعتبار ملاحظة المعنى الذي لاجله
يقال [illegible] هذا المعنى الكل والجمع ان يستعمل في ان اللفظين فيما فيه كثرة بالفعل
وذلك لان كلية الكل انما هي بالنسبة الى الاجزاء فكل ما ليس له جزء بالفعل
لا ينبغي ان يقال له كل والجمع يقال للشئ باعتبار ان له احادا بالفعل لان الجميع
مأخوذ من الجمع ولا ريب ان الجمع انما يكون للاحاد او وحدات بالفعل

لكن الجمع ربما يستعمل فيما له واحد بالقوة ولكن الكل ربما يستعمل فيما له جزء بالقوة فإن
الكل في الأصل موضوع لأن يستعمل فيما له جزء خارج بإزاء الجزء فالمعتبر فيه أن يكون
له بعضه وإن قطع النظر عن وحدته والجمع في الأصل موضوع لأن يستعمل فيما له
وحدات أو آحاد خارج بإزاء الواحد فالمعتبر فيه أن يكون له واحد وإن لم
يعتبر عدة له وكان هذا الفرق الذي ذكره الشيخ أخيراً والذي نقلنا سابقاً عن الأكثر
أن لا يستعمل الشيء فيما [illegible] من جهة الوحدة بدل الواحد في [illegible] ٨٤٥
ثم لغة العرف ولا الاصطلاح ولا الاصطلاح أعم الكل والجمع يجري واحداً فيستعمل لفظ
الكل في العرف فيما يستعمل فيه الجمع وبالعكس بل يستعملها فيما لا كثرة له أصلاً
لا انفصالية ولا اتصالية لكنه من شأنه أن ينقسم بنوع كالسواد والبياض
فإنه ربما يقال كل السواد وكل البياض ولذا ربما يقال جميع البياض لو أن
لشدته وضعفه كما في الحرارة والقوة وربما يقال للمركب من الأشياء المختلفة كالحيوان
المركب من النفس والبدن الكل [illegible] الجزء فيستعمل تارة فيما بعضه الشيء أو بعضه
إذا سقط عنه جزء أو أجزاء وتارة فيما يصدق به بعض الشيء وإن لم يعده
كما في النفس والبدن بالنسبة إلى الحيوان وربما يخص هذا القسم باسم البعض و
يخص باسم الجزء بالمعنى الكلي الجزء الآخر [illegible] لا يكون جزءاً مقداريا عن أن القسم
الكل إليه وإلى جزئه [illegible] في الكلمة [illegible] في الوجود
كالنفس [illegible] الحيوان أي النفس والبدن والجسم أي الهيولى والصورة
والحمد

وبالحمد كل مركب من المباني المختلفة [illegible] ما في الكلمة [illegible]
دائه الموفق للتحقيق في كل باب وعليه تمت [illegible] الكتاب بعون الملك
الوهاب في ليلة السبت ٢٣ شهر رمضان المبارك من شهور سنة ١٢١٦
خط خود حقير [illegible] محمد [illegible] نمود
در [illegible] سنه [illegible]

٨٤٦